توانا بود هر که دانا بود

دورهٔ کامل

سیر حکمت در اروپا

جلد اول، دوم، سوم

نگارش

محمد علی فروغی

چاپ

کتابفروشی زوار شاه آباد

تهران - مشهد ۱۳۲۴
هجری

بها با جلد شمیز ۸۰ ریال
« « اعلا ۱۲۰ «

سیر حکمت در اروپا

از زمان باستان تا دکارت

فصل اول

حکمای پیش از سقراط

هرچند هنوز این مسئله حل نشده و شاید هیچگاه بدرستی روشن نشود که تمدن ودانش و حکمت در کدام نقطهٔ روی زمین آغاز کرده‌است .

آغاز حکمت از مشرق‌زمین است

ولیکن تمدنی که امروز بدستیاری اروپائیان درجهان برتری یافته بی‌گمان دنبالهٔ آنست که یونانی های قدیم بنیاد نموده و آنها خود مبانی واصول آنرا از ملل باستانی مشرق‌زمین یعنی مصر و سوریه و کلده وایران و هندوستان دریافت نموده‌اند .

هنگامیکه یونانیان درخط علم وهنر افتادند وبنا گذاشتند که آنرا ازملل مشرق فرا گیرند ، آن‌اقوام‌ازدیرگاهی درراه‌تمدن‌قدم زده معلومات بسیار فراهم کرده‌ومراحل مهم پیموده بودند ولیکن قوم پراستعداد یونان جماه وماحصل آن معلومات را گرفتند ودر قالب ذوق سرشار خود ریخته تحقیقات‌عمیق نیز بر آن افزوده بهمه رشته‌های‌ذوقیات ومعقولات صورتی چنان بدیع دادند که اقوام‌دیگر خاصه مردم اروپا و آسیای غربی خوشه چین خرمن آنها گردیده وازآن‌چشمهٔ زلال بهره بردند .

ظهور حکمت در یونان

جنبش یونانیان‌درامورعلمی‌وعقلی‌وذوقی بدرستی از دوهزار وپانصدسال‌بیش ازاین آغازکرده ودرهمهٔ انواع بروزات ذهن و طبع انسانی آثار زیبای گرانبها بیادگار گذاشته‌است ؛ لیکن‌دراینجا تنها بمعقولات میپردازیم و بذوقیات نظر نمیاندازیم‌چه‌آن‌خود بحثی جداگانه وداستانی درازاست .

نخست می‌بینیم یونانیان مانند ملل دیگر باستان دربارهٔ زمین و آسمان و ماه وخورشید وستارگان و آب وهوا وغیرآن‌تصوراتی دارند که معتقدات‌دینی آنهاست مبتنی بر این‌است که موجودات‌عالم وامور طبیعت شخصیت دارند و خداوندان میباشند و بعضی شیفتهٔ پرستش و برخی در خور پرهیزند . بمرور زمان درذهن آن مردم تا

خداوندی از عین موجودات برداشته‌شد و برای هریك رب‌النوعی فرض کردند که‌صفات وحالات وحوائج ونفسانیات بشررا شدیدتر وقوی‌تر دارا میباشند ومردمان دنیا بازیچهٔ هوا و هوس آنها هستند وعبادات‌وآداب دینی برای جلب رافت ودفع شر ایشان است.

آن عقاید که درواقع اساطیر است، تازمانیکه دین‌مسیح دراروپا عمومیت نیافته بود شیوع‌داشت وعوام بلکه بسیاری از خواص بمقتضای آنها عملیات دینی‌ودنیوی و عبادات و معاملات خودرا جاری می ساختند و آگاهی بر آن‌ها ازمنظومه ها و نوشته های شعراء و نویسندگان یونان مخصوصا اومیروس (۱) و هیسیودوس (۲) بخوبی برمیآید.

حکمای هفتگانه

ضمناً چنانکه درمیان همهٔ اقوام و ملل‌همواره اشخاص نکته‌سنج و نصیحت‌گو بوده که مردم را از سود وزیانشان آگاهو بگفته‌های خردمندانه بیدار میساخته‌اند درمیان یونانیان نیز اینگونه دانشمندان بسیار بوده و بعضی‌ازآن‌ها نامی شده ووضع قوانین‌و آداب سودمند برای‌آن‌قوم‌نموده‌اند وگفتگوازهفت‌خردمند(۳) برزبانها بوده که‌دانشمندترین‌مردم‌خوانده می‌شدند و لیکن گذشته از آنها بعضی متفکرین‌نیز پیدا شدند که‌اعتقاد بارباب انواع‌طبع‌حقیقت‌جوی ایشان را قانع‌نساخته، کم‌کم موجودات را عناصرواسطقسات خوانده وجریان‌امورعالم را باسباب وعلل دانستندو بعلت ومعلول وقواعدواصول قائل‌شدند وچنین‌استنباط میشود که اهل نظر چون دیده اند بسیاری از چیزها بیکدیگر متبدل میگردند واختلافهائی که در جهان‌مشاهده‌میشود غالبا صوری‌است پی برده‌اند باینکه تکثر بسیاری که درعالم بنظر میرسدواقعیت ندارد وشمارهٔ اشیاء حقیقی بسی‌کمتر‌ازآنست که گمان میرود، پس برخورده‌اند باینکه شاید حقیقت واحدی باشد که‌اشیاء روزگار واحوال‌آنها تبدلات‌و تجلیات اوباشند ونیز ازکشف همین امر که غالبا بنظر میآید که‌چیزهائی تازه موجود شده‌اند ولی تازه نیستند ونمایش چیزهای موجود ازسابق میباشند پی برده باینکه موجود ومعدوم شدن درکارنیست، نه معدوم موجود ونه‌موجود معدوم میگردد و کون وفساد همه تغییر وتبدیل‌است

از مائه ششم پیش‌ازمیلاددریونان کسانی نام برده میشوند که درپی بیان آثار طبیعت ودرك حقیقت عالم آفرینش ودرجستجوی‌وجود(٤) مبنی بوده‌اند که تظاهرات اوعالم کون‌وفساد وتغییرات‌راپدیدارمیسازدودرباره‌اوراییهاوفرضها اظهار میدارند که

---

(۱) Homere نزدیك هزارسال پیش‌از میلاد. — (۲) Hésiode نزدیك نهصد سال پس ازمیلاد.

(۳) Les sept sages در باب اسامی این‌حکماء روایات مختلف است اشخاص ذیل ازان جمله نام برده شده اند. بیاس Bias پیتاکوس pittacus کلئوبول Cleobule میزون Myson خیلون Chilon سولون Solon (٤) l' Etre

هریك بجای خود شایان دقت وشامل پارهٔ از حقیقت است .

حکمای ایونی

ثالس ملطی

از حکمای مائه ششم و پنجم چندان نوشتهٔ و آثاری باقی نمانده تا بدرستی ازنظرشان آگاه شویم ، این‌قدر می‌دانیم قدیمترین دانشمندان یونان ثالس ملطی(۱) است که درهندسه ونجوم دستی داشته وتوانسته‌است کسوفی را درسال ۵۸۵ پیش‌از وقوع خبر دهد و ازخاصیت کهربا آگاه بوده ورطوبت را مادةالمواد دانسته یعنی آب‌را مایهٔ حقیقی موجودات پنداشته است .

انکسیمندروس

ازهمشهریان ثالس باز دونفر حکیم نامبرده میشوند که‌اولی انکسیمندروس(۲) شاگرد ثالس‌ومعتقد بوده‌است براینکه‌اصل موجودات چیزی است غیر متعین وغیر متشکل بی‌پایان وبی‌آغاز وبی انجام و جاوید وجامع اضداد خشکی وتری و گرمی وسردی وهرگاه اضداد از یکدیگر جدا میشوند ظهور وبروز وتولد وحیات روی میدهد وچون‌باز باهم مجتمع میگردند مرك وکمون و درواقع رجوع باصل‌میشود وازآن ماده غیر متشکل ازتاثیر سردی وگرمی عناصر ساخته می‌شود خاك سرد وآتش گرم وآب متمایل بسردی وهوا متمایل بگرمی‌و هیئت عالم ازاین چهارعنصر ساخته شده که بترتیب روی‌هم جاگرفته‌اند .

انکسیمانوس

حکیم دیگر که شاگرد اوست انکسیمانوس (۳) نام دارد و هوارا مادةالمواد میداند وقبض وبسط آنرا موجد عناصر دیگر می پندارد .

هرقلیطوس

یکی ازبزرگان حکمای باستان هرقلیطوس (٤) ازاهل افیسوس (٥) است که مردی بلندپایه وبامناعت ومتین بوده ؛ از قرار مذکور بادارای بزرك هخامنشی مکاتبه داشته وشاهنشاه ایران‌اورا بدربار خود خوانده ودانشمند گوشه نشینی را برهمدمی‌پادشاه برگزیده‌است . عقایدوافکارمردمان ورفتار وکردار آنان را بدیدهٔ حقارت مینگریست ؛ ازسخنانش کلماتی چند منقول‌است که‌عمیق وپرمعنی مینماید ؛ لیکن معروف به‌تیرگی وابهام بوده وفهم آنها را دشوار می‌یافته اند. آنچه ازحکمت‌اومعلوم‌شده این‌است که آتش‌را اصل ومبدا می خوانـد و آنرا مظهر کامل تبدل و بـی‌قراری‌میداند . وجودپا برجا قائل نمیباشد‌وعالم‌را برودی تشبیه میکند که همواره روان است ویك‌دم مانند‌دم‌دیگر نیست و ثبات وبقاراه‌مکراست و میگوید هرچه ر. بنگری بیك اعتبار هست و بیك اعتبار نیست. نسبت بهیچ چیز نمیتوان گفت‌میباشد باید گفت‌میشود وشدن(٦) نتیجهٔ کسمکش اضداد‌است و باین‌سبب‌جنك

---

(۱) Thales de Milet و او نیز ازحکمای سبعه شمرده‌شده است

(۲) Anaximandre (۳) Anaximéne (٤) Héraclite (٥) Ephese از شهرهای یونانی آسیای صغیر — (٦) Le Devenir (کون) درمقابل L'Etre (وجود)

در عالم ضروری است وهماره کشمکش اجزاء عالمرا باهم‌سازش‌وتوافق میدهد و اضداد برای یکدیگر لازمندولی بایددرحال‌اعتدال‌تناسب‌بمانند وهمینکه‌یکی‌از حداعتدال بیرون‌شد عدل عالم اورا بمقام خود برمیگرداند. زندگی یکی مرك‌دیگری‌است‌وعدم این‌مایهٔ وجود آن‌است ونیك‌وبد ومرك وزندگی وهستی ونیستی در واقع یکی است وخواص اشیا واختلافات آنها نسبی و اعتباری است چنانکه آب‌دریا درمذاق‌ماهی خوب است و درمذاق انسان‌بد وحقیقت واحداست وکائنات ازعنصر خشك وگرم ناشی‌هستندو باز بهمان عنصر برمیگردند وراه نشیب‌و فراز می‌پیمایند. درراه نشیب آتش مبدل بخاك وآب میشودٌ و خاك در راه فراز به‌آب وآتش‌منتهی می گردد ظاهر کثرت است و باطن وحدت وروح انسان نیز شرارهٔ از آتش علوی‌است وپس‌ازمرك رجعت باصل می نماید •

هرقیلطوس چون بی‌قراری وبی‌ثباتی را اصل‌هرچیز دانسته وفلسفه اش براین پایه بوده ودر ناپایداری امور اصرار و از مردم کناره جوئی داشته ودنیا را بچیزی نمی‌گرفته‌است اورا از زمرهٔ بدبینان (۱) میشمرند وحکیم گریان میخوانند(اواخرمائه ششم واوائل مائه پنجم قبل ازمیلاد)

دانشمندانی که تاکنون نام‌برده‌ایم‌درنزد اروپائیان «ایونیان» خوانده میشوند؛ زیراکه همه ازمردم ایونی (۲) بوده‌اند •

نامی‌ترین حکمای باستان فیثاغورس(۳) است در بارهٔ او تصریح کرده اند که بمصر و ایران وهندوستان مسافرت کرده وازدانشمندان آن‌کشورها بهره‌ها برده است

فیثاغوریان در اواخر مائه ششم بیونان برگشت و گروهی پیرو او شدند وانجمنی‌سری تشکیل‌داد که هم‌دینی وهم‌اخلاقی وهم‌سیاسی بود بدرستی نمیدانیم عقاید وفلسفهٔ آن گروه همه‌ازخود فیثاغورس‌است یافکر مریدان نیز در آن دخیل بوده است ؛ درهرحال‌پیروان اومذهب تناسخ‌داشتند وخوردن‌جانوران‌را روا نمیدانستند وازاین‌رو وجهات دیگر فیثاغورس بحکمای هندشباهت وتمایل دارد.

---

(۱) Pessimiste - (۲) کشوری که ماآورا یونان می گوئیم و درانتهای جنوبی شبه جزیره بالکان‌واقع است‌اسم اصلیش هلاس Hellas بوده واهل‌آن‌دیار خودرا Hellêne مینامیده‌اند وایونی‌Ionie اسم‌قسمتی ازسواحل آسیای صغیراست که‌جماعتی از هلن آنجااقامت‌داشتندوچون ایونی درآسیاواقع و مشرق زمینی‌ها ابتدای برخوردشان بمردم هلن باآن جماعت بوده کلیهٔ مردم هلن را منسوب به‌ایونی نموده هلاس‌را یونان ومردمش‌را یونانی خوانده اند چنانکه رومیان‌هم بهمین‌طریق یونانیهارا بمناسبت اسم‌یك‌طایفه ازآنها که بایشان نزدیکتر بوده گریك Grecs گفته‌اند وامروز اروپائیان یونان را بهمین‌اسم میخوانند •

(۳) Pythagore • معاصر کوروس وداریوس هخامنشی

اختراع جدول فیثاغورس و کشف شکل عروس در هندسه و بسیاری قضایای دیگر باو منسوب است.

کلیة در فلسفه فیثاغورس علوم ریاضی اهمیت تمام داشته و او عدد را اصل وجود پنداشته و همهٔ امور را نتیجهٔ ترکیب اعداد و نسبت های آنها دانسته است. چون باین نکته بر خورده است که ترکیب صوتها در تولید نغمات تابع تناسبات عددی میباشد موسیقی را نیز مانند هندسه و نجوم از رشته‌های علوم ریاضی وکلیة نظام وعالم را تابع عدد میشمارد و هر وجودی را مادی باشد یا معنوی بایکی از اعداد مطابق میداند. مختصر عدد را حقیقت اشیاء وواحد را حقیقت عدد میخوانند. تضاد واحد و کثیر وزوج وفرد را منشا همهٔ اختلافات می‌پندارد، اما واحد مطلق را از زوجیت وفردیت و وحدت و کثرت بری میداند.

پیروان فیثاغورس در باب هیئت عالم رأی مخصوصی دارند بکرویت زمین پی برده ولی یك کانون آتش ناپیدا قائلند که مرکز ومحور عالم ومظهر الوهیت است و زمین خورشید وماه وسیارات (عطارد و زهره و مریخ ومشتری و زحل) و ثوابت گرد آن می‌چرخند و چون ده را عدد جامع کامل می‌دانستند معتقد بوجود یك کرهٔ زمین نا مرئی (۱) نیز بودند تا عدد کرات ده باشد وموجبات دیگر نیز برای این عقیده داشتند وچنین فرض می کردند که فاصله‌های کرات از یکدیگر به نسبت فاصله‌های اعدادی است که نغمات آوازها را می‌سازد و گردش آنها نیز نغمه ساز می کند که روح عالم است وآنرا گوش مردم بواسطهٔ عادت یا عدم استعداد درك نمی نماید وهمچنانکه اجسام هر یك عددی هستند ارواح نیز اعدادند وجزئی از روح جهان واخگری از آتش علوی وبرقی ازفکر الهی می باشند جاوید و نمردنی هستند جز اینکه درسیر خود برحسب چگونگی زندگانی تن از درجهٔ خویش پست تر یا بالاتر یا بجای خود می‌مانند.

حکمت فیثاغورس ازچندرو قابل توجه است یکی این که حقیقتی غیر جسمانی است یعنی نسبت‌های عددی که امری فرضی وعقلی است قائل شده بآن اهمیت داده.

دیگر اینکه کرویت زمین را معلوم کرده ومزیت مرکز وساکن بودن را از آن برداشته است و هرچند این رای تامدتی نزد حکما طرف اعتنا نبود وفرض فیثاغورس درباب هیئت عالم درست باحقیقت موافقت نداشت معهذا نمی توان آنرا در کشف هیئت جدید بی‌تاثیر دانست (۲)

---

(۱) Antichtone یعنی مقابل زمین یافرین زمین

(۲) ظاهرا لفظ فیلسوف از مخترعات فیثاغورس است باین معنی که در یونانی حکیم یعنی خردمند را سوفوس وحکمت را سوفیا می گفتند فیثاغورس گفت ما هنوز لیاقت آن نداریم که خردمند خوانده شویم ولیکن چون خواهان حکمت هستیم باید ما را فیلوسوفوس خوانند یعنی دوستدار حکمت و همین لفظ است که فیلسوف شده وفلسفه Philosophie از آن مشتق گردیده است.

فصل اول

در مائهٔ پنجم پیش ازمیلاد یونانیها درعلم وحکمت وهنر وذوقیات پیشرفتهای مهم نمودند. گذشته از پهنائی که پیروان فیثاغورس بریاضیات یعنی حساب وهندسه وهیئت وموسیقی دادند در علم وعمل طب نیزمشاهده میکنیم که ترقیات عمده دست داده چنانچه بزرگترین پزشکان قدیم یعنی بقراط(۱) در این دوره بوده است (معاصر اردشیر دراز دست)

در فلسفه ازاشخاص نمایان آن زمان یکی انباذقلس (۲) است که عالمرا ترکیبی ازعناصرچهارگانهٔ آب و باد وخاك و آتش میداند و جمع وتفریق عناصررا که مایهٔ کون و فساد عالم است نتیجه مهروکین میخوانند و این دومؤثر بنوبهٔ خود غالب ومغلوب میشوند و هرگاه مهر غلبه دارد جمعیت بـر پریشانی فائق است وچون کین چیره میشود تفرقه شدت مییابد و دورهٔ که ما در آن هستیم دورهٔ غلبهٔ کین و پریشانی است و دنیا و زندگانی آن زندان روح و کیفر گناهان اوست .

انباذ قلس

انباذ قلس داعیه های بزرك در سر داشته و خودرا سزاوار پرستش مردم میدانسته است و گفته اند محض حفظ حیثیات روحانی خویش از پادشاهی که برای اومیسر بود گذشته و جاه و منزلتی بالاتر از آن در انظار حاصل نموده است .

یکی دیگر از بلند قدر ترین حکمای آن دوره ذیمقراطیس(۳) است که درجمیع رشته های حقایق غور کرده در آفاق وانفس سیر کامل بعمل آورده وآثار بسیار ازخود گذاشته لیکن چندان چیزی از آن باقی نمانده است . ازجهة تبحر در علوم اورا درمائه پنجم دارای همان مقام دانسته اند که ارسطو درمائه چهارم داشت وشیرین زبانیش را نظیر افلاطون گفته اندو برخلاف هرقلیطوس طبعاً خوش بین(٤) و شاد بوده وحکیم خندان نامیده میشده است . باری آن دانشمند جهان و همه اجسام رامرکب از ذرات کوچك بیشمار دارای ابعاد و لیکن تجزیه ناپذیر (۵) میداند ومعتقد است که ذرات همه یکجنس اندوتفاوت آنها وتنوع اجسام همانا ازاختلاف شکل و اندازه ووضع ذرات آنها نسبت بیکدیگر است . وجود ذرات ابدی است و بیك حرکت مستدیر دائمی که جزء ذات آنهاست متحرك هستند این ذرات درجهان ملاء را تشکیل میدهند وجنبش آنها درخلاء است و بنا براین سراسرجهان ازخلاء وملاء صورت گرفته است. ارواح وارباب انواع نیز از ذرات مرکب اند و لیکن ذرات آنها کوچکتر و پر حرکت تر از ذرات اجسام میباشند .

ذیمقراطیس

ذیمقراطیس ببخت و اتفاق قائل نیست و همه امور را علت ومعلول یکدیگر ووقوع

Democrite - (۳) - Empédocle - (۲) Hippocrate (۱)
Atome (۵) - Optimiste (٤)

آنهارا ضروری و جبری میدانند . بعقیدهٔ او منشأ ادراکات حس است و حس ناشی از آنستکه از اشیاء و اجسام چیزهائی صادر شده و در فضا سیر نموده باعضاء حاسهٔ انسان میرسند و آنهارا متأثر و متحسس میسازند .

دیگر از حکمای آن عصر انکساغورس(۱) است و رأی او در بارهٔ اجسام و جهان با حکمای سابق الذکر فرق عمده دارد از اینرو که او قائل نیست باینکه همه چیزها از یك

انکساغورس

ماده یا عنصر ساخته شده و حرکات و تبدلات آنها ذاتی باشد و معتقد است بر اینکه هر چیزی تخمهٔ دارد و تخمهٔ همه اشیاء در همه اشیاء موجود است جز اینکه در هر جنس تخمهٔ مخصوص آن جنس بر تخمه‌های دیگر غلبه و بروز دارد و تخمه‌های دیگر درحال کمونند مثلا چون یك قطعه استخوان بنظر آوریم مادهٔ گوشت و پوست و رگ و پی و همه چیزهای دیگر در او هست جز اینکه مادهٔ استخوانی در او غالب است و باین جهة است که از یك چیز دیگر تولید میشود و مثلا نان که انسان میخورد و در بدن مبدل بخون و بلغم و چربی و گوشت و غیر آنها میگردد سبب آنست که تخمهٔ همهٔ آن چیزها دراو هست بنابر این کون و فساد یا مرگ و ولادت فقط عبارتست از جدائی اجزا از یکدیگر و در آغاز امر همهٔ تخمه ها و مواد مختلفه درهم آمیخته بوده و تمایز نداشته‌اند عقل جهان آنهارا از یکدیگر جدا کرده و بنظم و ترتیب درآورده و بگردش انداخته و مصدر این بروزات شده و این عمل هنوز جاری و برقرار است(۲)

هرچند رأی انکساغورس در ترکیب اشیاء از تخمه‌های متنوع نامتناهی خالی از غرابتی نیست و لیکن بدیع تر از آن قول اوست باین که ناظم امور عالم عقل است و ظاهراً این دانشمند نخستین کسی است که چنین رائی اظهار داشته است .

از حکمائی که تا کنون نام برده ایم و همه در مائه پنجم و ششم پیش از میلاد مسیح میزیسته اند فیثاغورس و پیروان او ریاضیان (۳)

تعلیمیان و طبیعیان

خوانده میشوند و دیگران طبیعیان(٤) یا مادیان(٥) زیرا که با اختلاف مذاق و مشربی که مذکور داشتیم همه نظر بعالم طبیعت دارند و بوجهی از وجود ماده و جسم را اصل و حقیقت اشیاء میدانند و در پی توجیه و کشف چگونگی آثار طبیعت و تظاهرات آن میباشند و در هر حال همه متوجه هستند باینکه عالم در تغییر و تبدیل است و این معنی را دنبال میکنند که محل این تبدلات یعنی آنچه این تحولات دراو واقع میشود چیست و بچه کیفیت است بعبارت دیگر وجود حقیقی یا حقیقت وجود کدام است حتی این که یکی از آنان یعنی هرقلیطوس چنان مستغرق عالم

---

(۱) Anaxagore (۲) ارسطو در بیان فلسفه انکساغورس اجزاء و وجودات را Homéomeries خوانده است ، یعنی اجزاء متشابه

(۳) Mathematiciens (٤) Physiciens (٥) Matérialistes یا Hylozoistes

بی قراری و تغییر گردیده که وجود را نفی کرده و حرکت و تبدل را اصل وحقیقت عالم پنداشته است .

ولیکن درمائه پنجم دانشمندانی هم بوده اند که نظرشان ازعالم صوری وظاهری تجاوز کرده و محسوسات را بی اعتبار دانسته ودر توجیه و تحقیق مسائل معقولات را بیشتر مدخلیت داده‌اند و بتوحید نزدیکتر شده اند . مقدم همهٔ آنان

کسینو فانوس

کسینو فانوس نام دارد که در اواخر مائه ششم و اوایل پنجم می زیسته و اوکاملا موحد است وهمگنان خودرا که قائل بخداوندان چندند ودر بارهٔ آنها صفات وحالات بشری فرض میکنند استهزا کرده وپند میدهد که خدای یگانه راپیرستید و اورا ازآلایشهای بشری ونفسانیت و جسمانیت وتوالدوتغییر وتبدیل ومانند آن پاك بدانید چه او ازلی و ابدی و بی تغییر است همه بینش است وهمه دانش ساکن است وبی نیاز از حرکت وجهان را تنها بقوه دانش خود میگرداندوآنچه شما در بارهٔ او می پندارید قیاس بنفس است و اگر اسب وگوسفند همچنین استدلال میکردندخداوند را بشکل خود فرض مینمودند و هیچکس بشناخت حق نایل نمیشود وانسان از خاك بر آمده ودو باره بخاك بر می گردد و وجودی ناچیز وزبون است .

شاگرد کسینو فانوس یکی از معتبرترین حکمای باستان است و «برمانیدس» نام دارد و او برخلاف هرقلیطوس بوجود معتقد است وتغییروتبدیل

برمانیدس

و حرکت را بکلی خطا و غیر واقع می پندارد و معتقد بسکون ودوام وثبات است . میگوید وجود نه آغاز دارد نه انجام چه اگر آغاز میداشت ناچار باید فرض کنیم یا از وجود بر آمده یا از عدم اگر ازوجود بر آمده پس زادهٔ خود است و حادث نیست اگر بگوئید از عدم ناشی شده عقل ازقبول آن امتناع داردوهم چنین انجام یعنی مرك وفنا و تغییر و تبدیل ندارد زیرا انتقال از وجود یا بوجوداست یا بعدم اگر بوجود است پس تغییر نکرده ونابود هم نشده است انتقال بعدم راهم عقل از قبولش عاجز است ونیز برای وجود حرکت قائل نیست زیرا حرکت ناچاردرمکان باید واقع شود و مکان یا وجود است یا عدم اگر وجوداست پس حرکت وجود دراو حرکت درخود است یعنی سکون است و اگر عدم است حرکت ممکن نیست چه حرکت در مکان بایدبشود و نیز برخلاف انکساغورس وذیمقراطیس قائل بخلاء نیست ووجود را واحد وپیوسته میداند یعنی یك پارچه و بدون اجزا چه اگر اجزا داشته باشد و میان آن اجزاء خلاء باشد خلاء وجود است یا عدم اگر وجود است اجزاء از یکدیگر جدا نیستندووجود پیوسته است واگر عدم است چگونه میتواند میان اجزاء جدائی بیندازد پس وجود یکی است وپیوسته ونا محدود وازلی وابدی وبی تغییروساکن وپایدار وقائم بخود و این عقیده برای انسان ازتعقل حاصل میشود وشخص خردمند جز بوجود واحد

میگردد وعقل از قبول تناقض ممتنع است .

از آنچه گفتیم بر میآید که پرمانیدس ظاهراً نخستین حکیمی است که برای کشف حقیقت ادراکات حسی وظاهری را کنار گذاشته ومجرد تعقل را کافی دانسته است بی اینکه آنرا مبنی بر تجربیات ومشاهدات نماید(۱) ودر استدلال عقلی هم شیوه احتجاج لفظی وجدل را پسندیده است واین شیوه را زنون(۲) شاگرد او بکمال رسانیده

زنون

و احتجاجات جدلی او معروف است از جمله برای اثبات اینکه حرکت حقیقت ندارد و خلاف عقل است میگوید اگر حرکت واقعیت داشته باشد انتقال از یك نقطه است بنقطهٔ دیگر پس هر گاه میان آن دو نقطه خطی فرض کنیم البته میتوان آنرا نیمه کرد و آن نیمه را میتوان نصف نمود وهمچنین در این تنصیف هرقدر پیش برویم باز آن قسمتی که باقی میماند میتوان نصف کرد و نهایت ندارد پس آن خط اجزاء بیشمار دارد وجسم متحرك ازهمهٔ آن اجزاء باید گذر کند و گذر کردن از اجزای بیشمار مدت نامتناهی لازم دارد بنابراین آن جسم هیچگاه بنقطهٔ مقصد نمیرسد پس عقلا ثابت شد که حرکت باطل است و این استدلال را باین ترتیب نیز بیان کرده است .

که اخیلس (۳) که چابك ترین مردم است هر گاه دنبال سنگ پشت که یکی از کندرو ترین جانوران است برود بقاعدهٔ عقلی هرگز نباید باو برسد زیرا درمدتی که اخیلس مقداری راه طی نموده سنگ پشت مسافتی نیز پیموده است و اخیلس باید آنرا هم بپیماید .

اما آنچه در ظاهر دیده میشود خلاف اینست وچون این کیفیت بحکم عقل ضروری است پس ناچار باید بگوئیم آنچه در ظاهر دیده میشود حقیقت ندارد وحرکت باطل است و نیز میگوید هر گاه تیری از کمان پرتاب میکنیم برحسب ظاهر روان میشود اما در واقع ساکن است زیرا درهر آن که آنرا بنظر گیریم قسمتی از فضا یامکان را شاغل است وشاغل بودن مکان جز سکون چیزی نیست ودر آن نمیتوان تیر را غیرشاغل مکان فرض کرد پس هیچگاه نمیتوان آنرا درحرکت دانست .

کسینوفانوس و پرمانیدس و زنون واتباع ایشان را اروپائیان حکمای الئات (٤)

---

(۱) اروپائیان این شیوه را Rationalisme میگویند یعنی حکمت تعقلی در مقابل Empirisme یعنی حکمت مبنی بر تجربه و مشاهده — (۲) Zenon

(۳) Achilles در افسانه های یونانی بشجاعت و سرعت سیر معروف است و نویسندگان مشرق که [illegible] از داستان او آگاه بوده‌اند بمناسبت سرعت سیری که باو نسبت داده‌شده او [illegible]

[illegible] Eleates [illegible]

میگویند چه از مهاجرین یونانی الیا که در جنوب ایطالیا واقع است بوده‌اند و آنها را اهل عقل باید گفت و شیوهٔ ایشان چنانکه گفتیم شیوهٔ تعقل و استدلال عقلی گفته میشود در مقابل مشاهده و تجربه که شیوهٔ اهل حس است

حکمای ائنات

• در اواخر مائه پنجم جماعتی هم از اهل نظر در یونان پیدا شدند که جستجوی کشف حقیقت را ضرور ندانسته بلکه آموزگاری فنون را بر عهده گرفته شاگردان خویش را در فن جدل و مناظره ماهر میساختند تا در

سو فسطائیان

هر مقام خاصه در مورد مشاجرات سیاسی بتوانند بر خصم غالب شوند این جماعت بواسطه تبحر در فنون شتی که لازمهٔ معلمی بود سوفیست (۱) معروف شدند یعنی دانشور و چون برای غلبه بر مدعی در مباحثه بهر وسیله متسبب بودند لفظ سوفیست که ما آنرا سوفسطائی میگوئیم علم شد برای کسانی که بجدل میپردازند و شیوهٔ ایشان سفسطه (۲) نامیده شده است افلاطون و ارسطو در تقبیح سوفسطائیان ورد مطالب ایشان بسیار کوشیده اند ولیکن در میان اشخاصیکه باین عنوان شناخته شده مردمان دانشمند نیز بوده اند از جمله یکی افرودیقوس (۳) است و او از حکمای بدبین بود یعنی بهرهٔ انسان را در دنیا درد و رنج و مصائب و ناپایان یافته بود و چارهٔ آنرا شکیبائی و استقامت و بردباری و فضیلت متانت اخلاقی میدانست • دیگری گورگیاس (٤) نام دارد که با استدلالاتی شبیه بمباحثات زینون و پرمانیدیس مدعی بود که وجود موجود نیست و نمونهٔ آن اینست کسی نمیتواند منکر شود که عدم عدم است (یا بعبارت دیگر لاوجود لاوجود است) ولیکن همینکه این عبارت را گفتیم و تصدیق کردیم ناچار تصدیق کرده ایم باین که عدم موجود است پس بجا تصدیق داریم که وجود وجود است وجای دیگر ثابت کردیم که عدم موجود است بنابراین محقق میشود که میان وجود وعدم (لاوجود) فرقی نیست پس وجود موجود نیست •

گورگیاس بهمین قسم مغالطات دو قضیهٔ دیگر راهم مدعی بود یکی اینکه فرضا وجود موجود باشد قابل شناختن نیست دیگر اینکه اگر هم قابل شناختن باشد معرفتش از شخصی بشخص دیگر قابل افاضه نخواهد بود •

معتبر ترین حکمای سوفسطائی پروتاغورس (٥) است که بسبب تبحر وحسن بیانی که داشت جوانان طالب تحصیل بودند و لذت فراوان از او میبردند ولیکن چون نسبت بعقاید مذهبی عامه ایمان راسخ اظهار نمیکرد عاقبت تبعیدش کردند و نوشته هایش را سوزانیدند • عبارتی که در حکمت از او بیادگار مانده اینست که «میزان همه چیز انسان است» و تفسیر این عبارت را چنین کرده اند که درواقع حقیقتی نیست و انسان برای

- Gorgias (٤) Prodicos (٣) — Sophisme (٢) — Sophiste (١)

Protagoras (٥)

ادراك امور جز حواس‌خود وسیلهٔ ندارد زیرا که تعقل نیزمبنی برمدرکات‌حسیهٔ است و ادراك حواس هم‌در اشخاصی‌مختلف میباشد پس چاره نیست جز اینکه‌هر کس‌هرچه را حس‌میکند معتبر بداند ، در عین اینکه میداند که‌دیگران همان را قسم‌دیگردرك میکنند وامورى هم که بحس در میآید ثابت‌وبی تغییر نیستندبلکه ناپایدار ومتحول میباشند اینست که یکجا ناچار باید ذهن انسان‌رامیزان همه امور بدانیم ویکجامعتقد باشیم که آنچه درك میکنیم حقیقت نیست یعنی بحقیقتی قائل نباشیم

این بود سیر حکمت‌در یونان‌اززمان باستان تا اواخر پنجم پیس‌ازمیلادچنانکه ملاحظه میفرمائید درظرف دویست یا دویست وپنجاه‌سال‌که از زمان تالس تا این هنگام میگذرد دریونان مردمان فوق‌العاده در حکمت و معرفت ظهور نموده‌اند ولیکن ازایشان‌آثارکتبی بسیار کم باقی مانده وتقریباً آنچه از افکارشان میدانیم بنقل‌قول متأخرین است مخصوصاً ارسطو که در بیان مسائل علمی همواره این شیوه را داشته است که بعقاید قدما اشاره میکرده است‌ولیکن این اشارات‌کافی نیست که بدرستی بعقاید آن‌بزرگان پی‌ببریم وبعلاوه سقراط وپیروان او درکسب‌معرفت بساطی‌تازه گسترده‌اند و با استفاده پیشینیان حکمت را منقلب‌ساخته اند و اینك بشرح این‌معنی میپردازیم .

فصل دوم

سقراط و افلاطون و ارسطو

۱ ــ سقراط

از گزارش اجمالی که از اصول عقاید حکما و فلاسفهٔ یونان در مائه ششم و پنجم پیش از میلاد نمودیم روشن میشود که در اواخر مائه پنجم ، در اذهان کسانی که جستجوی حقیقت و معرفت میگردند تشویش و شبهت بسیار دست داده و مخصوصاً تعلیمات سوفسطائیان افکار را پریشان و عقاید را متزلزل ساخته بود و بهمین جهت بنیان احوال اخلاقی مردم نیز رو بسستی گذاشته و مفاسد بزرگ از آن بروز می کرد .

در این هنگام سقراط ظهور نمود و او از بعضی جهات بسوفسطائیان شباهت داشت و معاصرین اکثر میان او و آن جماعت فرق نمی گذاشتند ولیکن سقراط که خداوند اخلاق است در حکمت سیرهٔ تازهٔ بدست داد و آن شیوه را شاگرد او افلاطون و شاگرد افلاطون ارسطو دنبال و تکمیل کردند و حکمت را باوج ترقی رسانیدند و از اینرو سقراط امام حکماء و استاد فلاسفه است و چون در راه تعلیم و تربیت ابناء نوع جان سپرده است از بزرگترین شهدای عالم انسانیت نیز بشمار میرود (معاصر اردشیر درازدست و داریوش دوم)

در ترجمهٔ احوال سقراط وارد نمیشویم کسانی که کتاب مارا موسوم به « حکمت سقراط » خوانده اند باندازهٔ لزوم از آن داستان شگفت و تعلیمات

مقام سقراط

آن بزرگوار آگاه شده و برخورده اند باین که او جنبهٔ پیغمبری دارد و وظیفهٔ خودرا متنبه ساختن مردم بجهل خویش و توجه بلزوم معرفت نفس و مزین نمودن آن بفضائل و کمالات قرار داده ولیکن رأی و نظر مخصوصی در فلسفه اظهار ننموده بلکه همواره اقرار و اصرار بناذانی خویش داشته است .

گفته اند سقراط فلسفه را از آسمان بزمین آورد یعنی ادعای معرفت را کوچک کرده جویندگان را متنبه ساخت که از آسمان فرود آیند یعنی بلندپروازی را رها نموده

بخود باید فرو رفت و تکلیف زندگانی را باید فهمید و بر گفته‌اند

شیوهٔ سقراط

شیوهٔ سقراط دست انداختن واستهزاء (۱) بود • اگر در مکالمهٔ اوتوفرون و مکالمهٔ الکیبادس از رسائل افلاطون که ما بپارسی درآورده‌ایم نظر شود دیده خواهد شد که سقراط چگونه حریف را دست انداخته و بالاخره اورا مستأصل و مجبور میساخت که اقرار بنادانی خود نماید • اما آنچه استهزای سقراطی نامیده‌اند در واقع طریقهٔ بود که برای اثبات سهو وخطا (۲) ورفع شبهه از اذهان داشت بوسیله سئوال و جواب ومجادله (۳) وپس از آنکه خطای مخاطب را ظاهر میکرد باز بهمان ترتیب مکالمه و سئوال وجواب را دنبال کرده کشف حقیقت میکوشید واین قسمت دوم تعلیمات سقراط را مامائی (٤) نامیده اند زیرا که او میگفت دانشی ندارم وتعلیم نمی کنم من مانند مادرم فن مامائی (٥) دارم او کودکان را در زادن مدد میکرد من نفوس را یاری می کنم که زاده شوند یعنی بخود آیند وراه کسب ومعرفت را بیابند و براستی در این فن ماهر بود و مصاحبان خودرا منقلب مینمود وکسانی که اورا وجودی خطرناک شمرده در هلاکش پا فشردند قدرت وتأثیر نفس اورا درست دریافته بودند

تعلیمات اخلاقی سقراط تنها موعظه و نصیحت نبود و برای نیکوکاری ودرست کرداری مبنای علمی و عقلی می جست • بدعملی را از اشتباه و نادانی میدانست ومی گفت مردمان از روی علم وعمد دنبال شر نمی روند و اگر خیرو نیکی را تشخیص دهند البته آنرا اختیار میکنند پس باید در تشخیص خیر کوشید

مبنای تعلیمات اخلاقی سقراط

مثلا باید دید شجاعت چیست عدالت کدام است پرهیزگاری یعنی چه و راه تشخیص این امور آنست که آنهارا بدرستی تعریف کنیم • این است که فن تعریف (۶) صحیح درحکمت سقراط کمال اهمیت را دارد و همین امر است که افلاطون وخصوصاً ارسطو دنبال آنرا گرفته برای یافتن تعریف (حد) به تشخیص نوع وجنس وفصل یعنی کلیات پی بردند وگفتگوی صوری وصدی و برهان وقیاس بمیان آورده وعلم منطق را وضع نموده اند و بنا براین مرحله واضع منطق ارسطوست نظر بیانی که کردیم تعلیمات سقراطست که راه را باز نموده است

سقراط برای رسیدن بتعریف صحیح شیوه استقراء (۷) بکار می برد یعنی درهر باب شواهد وامثال از امور جاری عادی می آورد و آنهارا مورد تحقیق ومطالعه قرار میداد و از این جزئیات بتدریج بکلیات میرسید و پس از دریافت قاعدهٔ کلیه آنرا بر

فلسفهٔ کلیات عملی

موارد خاص تطبیق مینمود و برای همین تکلیف خصوصی اشخاص تعیین میکرد و بنابراین میتوان گفت پس از استقراء شیوهٔ استنتاج (قیاس) (۸) نیز داشت و در هر صورت مسلم است که رشته

---

(۱) Ironie — (۲) Erreur — (۳) Dialectique — (٤) Maïeutique (۵) مادر

(۶) Définition — (۷) Induction — (۸) Déduction

استدلال مبتنی بر تصورات کلی را سقراط بدست افلاطون وارسطو داده وازاینرو اورا مؤسس فلسفه مبنی بر کلیات عقلی شمرده‌اند که‌مدار علم وحکمت بوده‌است.

اما عقاید سقراط را دراصول مسائل مهم‌فلسفی بدرستی نمی‌توان بیان نمودچه‌او هرگز اظهار علم قطعی نمی کرد وبعلاوه تعلیمات خودرا نمی‌نوشت وبنا براین جز آنچه پیروان‌او بالاختصاص گزنوفون(۲) وافلاطون وارسطو نقل کرده‌اند مأخذی برای پی‌بردن بتعلیمات‌او نداریم. مهمترین مأخذ افلاطون‌است اما اوهرچه نوشته‌ازقول سقراط نقل کرده وبدرستی نمی‌توان‌عقاید استاد وشاگردرا از یکدیگرجدا نمود آنچه تقریباً یقین می‌توان دانست‌اینست که اهتمام سقراط بیشتر مصروف‌اخلاق بوده وبنیادتعلیمات او اینکه انسان جویای خوشی وسعادت‌است‌وجز این تکلیفی ندارد اماخوشی باستیفای لذات وشهوات بدست‌نمی‌آید بلکه بوسیله جلوگیری ازخواهشهای نفسانی بهترمیسر می‌گردد و سعادت افراد درضمن سعادت جماعت است و بنا براین سعادت هرکس‌دراین است که‌وظایف خودرا نسبت بدیگران انجام دهدوچون نیکوکاری بسته بتشخیص نیک‌وبد یعنی دانائی است بالاخره فضیلت بطور مطلق‌جزدانش وحکمت چیزی‌نیست اما دانش چون درمورد ترس وبی‌باکی یعنی‌علم باینکه‌ازچه باید ترسید وازچه‌نباید ترسید‌ملحوظ شود شجاعت‌است وچون دررعایت مقتضیات نفسانی بکاررود عفت خوانده‌میشودوهرگاه علم بقواعدی‌که حاکم بروابط مردم بریکدیگرمی‌باشد منظور گرددعدالت‌است‌واگر وظایف انسان نسبت بخالق درنظر گرفته شود دینداری وخدا پرستی‌است واین فضایل پنجگانه یعنی حکمت‌وشجاعت وعفت‌وعدالت وخدا پرستی اصول اولی اخلاق سقراطی بوده است اراده آزاد نیست یعنی انسان فاعل مختار نخواهد بود مگر اینکه پیروی ازعقل کند که درآنصورت نیکی وخیررا اختیار مینماید

اصول اخلاقی سقراط

وجه اعتقاد بخداوند در نظر سقراط این بود که همچنانکه‌درانسان قوۂ عاقلۂ هست درعالم نیز چنین قوه موجوداست خاصه اینکه هیچ عالم صنعت‌ارد وبی‌قاعده وبی ترتیب نیست و هرامری را غایتی است و غایت نهائی‌خود غایت وجود عالم‌است پس نمی‌توان مدار امور‌عالم‌را برتصادف واتفاق فرض نمود و چون عالم با نظام‌است امور دنیا را قواعد معینی دارد که قوانین موضوع بشری باید آنهارا رعایت کندبنا بر این سقراط درسیاست معتقدبود قهروزور نیست و با مردم مدارا واقناع افکار را لازم می‌دانست بعبارت دیگر سیاست‌را مبنی برحکمت مینماید

خدا شناسی

سیاست

۴ - افلاطون

ولادت افلاطون درسنه ۴۲۷ پیش ازمیلاد‌عیسی بود ... اد ... عالی

---

(۱) Philosophie du concept (۲) Xenophon

وبزرك زاده بوده ، درحدود هيجده سالگى بسقراط برخورده وده سال درخدمت او بسر برده بعد از شهادت استاد يك چند جهانگردى نموده سپس بتعليم حكمت پرداخت . دورهٔ افاضه‌اش راجع به نيمهٔ اول مائه چهارم است (معاصر داريوش دوم واردشير دوم) در بيرون شهر آتن باغى داشت وقف علم ومعرفت نمود. مريدانش براى درك فيض تعليم واشتغال بعلم و حكمت آنجا گرد ميآمدند وچون آن محل اكادميا نام داشت فلسفهٔ افلاطون معروف بحكمت آكادمى (۱) شد وپيروان آنرا اكادميان (۲) خواندند وامروز در اروپا مطلق انجمن علمى را آكادمى ميگويند .

مختصر ترجمهٔ حال

از تعليمات شفاهى افلاطون چيزى نميدانيم آثار كتبى او تقريباً سى رساله است كه نفيس‌ترين يادگار حكمت وبلاغت بشمار ميرود وشرح ووصف آنها در اين مختصر نميگنجد نمونه ازآنرا بترجمهٔ چند رساله از آن رسالات بعنوان حكمت سقراط بدست داده‌ايم . همه آن رسائل بصورت مكالمه نوشته شده ونظر بارادت افلاطون نسبت باستاد همواره يكطرف مكالمه سقراط است ودر بعضى ازآنها كه محققان اروپا آثار جوانى افلاطون و ايام نزديك بتعليمات سقراط مى‌دانند بشيوهٔ سقراط واقع مى‌شود يعنى استاد ازطرف مقابل سؤال مى‌كند وجواب اورا موضوع بحث ساخته بطلان آنرا ظاهر وخطاى اورا مينمايد اما جواب صحيح سؤال را بدست نميدهد ونتيجهٔ اصلى كه حاصل مى‌شود كشف نادانى و گمراهى طرف مقابل است چنانكه غالباً قصد سقراط هم گرفتن همين نتيجه بوده است وليكن در بسيارى از رسائل ديگر (مثل رسالهٔ فيدون) نويسنده يعنى افلاطون بنمودن شيوهٔ مباحثهٔ سقراط اكتفا نكرده كم كم آرا وعقايد خود را اظهار مى‌دارد وحكمت افلاطون ازمجموع آن رسائل بايد استخراج شود .

افلاطون با آنكه شعر و صنعتگرى را نسبت بحكمت و معرفت خوار ميپنداشت خود ذوق وقوهٔ شاعرى سرشار داشت مقام علمى او نيز مخصوصاً دررياضيات عالى بوده و گفته‌اند كه برسردر باغ آكادمى نوشته بود هر كس هندسه نمى‌داند وارد نشود .

بنا براين افلاطون درحكمت جمع ميان طريقهٔ استدلال وتعقل وقوهٔ شاعرى وتخيل نموده بود باآنكه اعراض ازدنيا واحتراز ازآلايش‌هاى آنرا برحكيم واجب مى‌دانست در امور معاشى وسياسيات نيز تحقيق بسيار مى‌كرد بلكه غايت اصلى حكمت را حسن سياست مى‌دانست وعمل سياست را تنها درخور حكيم مى‌پنداشت ومايل بود آرا وعقايد سياسى خودرا بمورد عمل بگذارد و براى ايجاد واستقرار عدالت كه جز ثمرهٔ حكمت نتواند بود مى‌كوشيد اما چون محيط فاسد آتن را قابل نمى‌دانست كه در آنجا بعمليات سياسى اشتغال ورزد با بعضى ازحكمرانان زمان درخارج آتن بناى بنيان گذاشته و نزد آنها مسافرت نمود

Academicien(۲) — Academie(۱)

ولیکن استعداد آنانهم بیش از مردم آتن نبود وافلاطون بالاخره ازعمل سیاست دست کشیده و یکباره بحکمت پرداخت •

برای آنچه ازاین ببعد میخواهیم بگوئیم روشن باشد یادآوری می کنیم که چون دررفتار و گفتار حکمادرست بنگریم برمیآید که گرفتار این مشکل شده اند که آیا آنچه

مشکلات حکما

برانسان احاطه دارد وآدمی آنرا درمی یابد حقیقت و واقعیت دارد یا ندارد ؟ اگرواقع است چرا متغیراست وبریکسان برقرار نیست ؟ اگر واقعیت ندارد آنچه بنظرانسان نمایش می یابد چیست ؟ اگر کثرت و تعدد حقیقی است پس چرا عقل وذهن ما نگران وحدت است واگر وحدت حق است چرا تکثر در نظرما جلوه دارد ؟ آیا محسوسات ومدرکات مامعتبر هست یانیست ؟ حصول علم و یقین برای انسان میسراست یانه ؟ باری حقیقت کدامست و تکلیف آدمی چیست؟ این است مسئله لاینحل که ازروزی که انسان صاحب نظرشده آنراطرح کرده ودرآن باب هر کسی برحسب فهم گمانی داشته وخواسته است دراین شب تاریك راهی بجوید و افسانه گفته ودر خواب شده وهنوز رشتهٔ این خیال بافی سردراز دارد وبجائی نمیرسد امابا آنکه این معما بحکمت گشوده نشده انسان ازجستن رازدهر نمی تواند دست بردارد بلکه جزاین جستجو چیزی را لایق مقام انسانیت وقابل تعلق خاطر نمی شمارد •

اما افلاطون گوهر یکتای حکمت و سرور حکما بشماراست چه گذشته ازمقامات فضلی و متانت اخلاقی ومناعت طبیعی متفکری عمیق است و متکلمی بلیغ و محققی ربانی و نکته سنجی برهانی و بااین همه شور عشق وذوق سرشاردارد وقوهٔ متخیله اش خلاق معانی است

مقام افلاطون

از سقراط طریق کسب معرفت وشیوهٔ مکالمه ومباحثه آموخته و متوجه حدورسم وکلیات عقلیه گردیده وبعوالم معنوی ومراتب اخلاقی وشناخت نفس پی برده بافکاروآراء دانشمندان پیشین ازفلاسفه وسوفسطائیان نیزمراجعه نموده ومخصوصا ازتعلیمات هرقلیطوس و فیثاغورس وبرمانیدس وانکساغورس بهرهٔ کامل برده عقل خودرا بحرارت شوق برافروخته و ذوق خویش را بنورعقل هدایت نموده مختصر در مکتب حقایق وپیش ادیب عشق کوشیده و آثاری از خود گذاشته که هنوز اهل ذوق ازآن لذت میبرند وارباب تحقیق استفاده می کنند

سقراط مباحثات خودرا بامور اخلاقی محدود ساخته بود حکمت افلاطون هم بالاختصاص باخلاق وسیاست متوجه است ولیکن بحقیقت عالم خلقت نیز نظر دارد واگرچه بامور طبیعی چندان نپرداخته است تا یك اندازه می توان گفت علم الهی را اوساخته است .

اساس حکمت افلاطون براین است که محسوسات ظواهرند نه حقایق و عوارضند

گذرنده نه اصیل و باقی وعلم (۱) برآنها تعلق نمی‌گیرد بلکه محل حدس و گمانند وآنچهٔ علم برآن تعلق می‌گیرد عالم معقولات است باین معنی که هر امری ازامور عالم چه مادی باشد مثل حیوان و نبات

مُثُل افلاطونی

وجماد وچه معنوی مانند درشتی وخردی وشجاعت و عدالت وغیرها اصل وحقیقتی دارد که سرمشق ونمونهٔ کامل اوست وبحواس درك نمی‌شود وتنها عقل آنرا درمی‌یابد و آنرا درزبان یونانی بلفظی اداکرده که‌معنی آن صورت‌است وحکمای ما مثال (۲) خوانده‌اند مثلا می‌گوید مثال انسان یاانسان فی‌نفسه (۳) ومثال بزرگی ومثال برابری ومثال دوئی یامثال یگانگی ومثال شجاعت ومثال عدالت و مثال زیبائی یعنی آنچه بخودی خود وبذات خویش ومستقلا ومطلقا وبدرجه کمال وبطور کلی انسانیت است یابزرگی یابرابری یا یگانگی یا دوئی یاشجاعت یاعدالت یازیبائی است پس افلاطون معتقد است براینکه هرچیزصورت یامثالش حقیقت دارد و آن یکی‌است مطلق‌ولایتغیر وفارغ اززمان و مکان وابدی وکلی وافرادی که بحس وگمان مادرمیایند نسبی ومتکثر ومتغیر ومقید بزمان ومکان وفانی‌اند وفقط پرتوئی از مثل (جمع مثال) خود می باشند ونسبتشان بحقیقت مانند نسبت سایه‌است بصاحب سایه و وجودشان بواسطهٔ بهره ایست(٤) که از مثل یعنی حقیقت خود دارند وهرچه بهرهٔ آنها بیشتر باشد بحقیقت نزدیکترند واین رای را بتمثیلی بیان کرد که معروف است و آن اینست که دنیا را تشبیه بمغارهٔ نموده که تنها یك منفذ دارد وکسانی درآن مغاره ازآغازعمراسیر و در زنجیرند وروی آنها بسوی بشن مغاره است و پست سرشان آتشی افروخته‌است که به‌بشن برتو انداخته و میان آنها وآتش دیواری‌است کسانی پشت‌دیوارگذر میکنند وچیزهائی باخود دارند که‌بالای دیوار برآمده وسایهٔ بربشن مغاره که اسیران رو بسوی آن دارند میافتد •

اسیران سایه ها می‌بینند وگمان‌حقیقت‌می کنند وحال‌آنکه‌حقیقت چیز دیگری است وآنرا نمی‌توانند دریابند مگر اینکه از زنجیر رهائی یافته از مغاره درآیند • پس آن اسیران مانند مردم دنیا هستند وسایه‌هائی که بسبب روشنائی آتش می‌بینند چیزهائی است که ازپرتو خورشید برما پدیدارمی‌شود ولیکن آن‌چیزهاهم مانندسایه‌ها بی‌حقیقت‌اند وحقیقت مثل‌است که انسان تنها بقوهٔ عقل وبسلوك مخصوصی آنهارا ادراك تواند نمود •

پس افلاطون عالم ظاهر یعنی عالم محسوس وآنرا که عامه درك می‌کنند مجاز

---

(۱) متدیان را متوجه می‌کنیم باینکه لفظ علم بمعانی مختلف استعمال میشود گاهی بمعنی دانستن است بطور مطلق (Savoir) وقتی بمعنی مجموعا از معلومات مرتب میکند که اسب که یك با حث ... را تشکیل میدهد (Science) ورمانی معنی ادراك وحاصل‌شدن صورت اشیاء درذهن ناعمل (Connaissance) و در اینجا مراد معنی اخیر است — (۲) idée (۳) L,homme en soi (٤) Participation

می‌داند وحقیقت درنزداو عالم معقولات است که عبارت از مثل باشد و باین بیان مشکلاتی راکه درآغاز این باب بآنها اشاره کردیم پیش خود حل نموده ومعتقد شده است که عالم ظاهر حقیقت ندارد ، اما عدم هم نیست نه بود است نه نبود بلکه نمود است و نیز دانسته شد که یگانگی کجا و کثرت چراست ثابت کدام است ومتغیر چیست چه معلومی از معلومات ما معتبر و کدام یك بی اعتبار است

ضمناً از بیان افلاطون برمی‌آید که علم ومعرفت انسان مراتب دارد آنچه بحس و وهم درمیاید علم واقعی نیست حدس و گمان است وعوام ازاین مرتبه بالاتر نمیروند . همینکه بتفکر پرداختند وقوهٔ تعقل را ورزش دادند بمعرفت حقایق ومثل می‌رسند وورزش فکر چنانکه سقراط می‌کرد بمجادله وبحث(۱) میسر می‌شود وعلوم ریاضی بخصوص باین منظور یاری می‌کند اما باصطلاح افلاطون معنی عام‌تر از معنی متداول آنست و کلیهٔ سلوك حکیم را درطلب معرفت باین اسم می‌خواند .

حال باید دید انسان ازچه راه بوجود مثل ومعرفت آنها پی میبرد. بعقیده افلاطون علم بمثل یاصور کلی بالفطره درعقل یاذهن انسان بحال کمون موجود است باین معنی

علم تذکر است

که روح انسان پیش از حلول دربدن وورود بدنیای مجازی در عالم مجردات ومعقولات بوده ومثل یعنی حقایق را ادرك نموده چون بعالم کون وفساد آمد آن حقایق فراموش شد اما بکلی محوونابود نگردید این است که چون انسان سایه واشباح یعنی چیزهائی را که از مثل بهره دارند می بیند باندك توجهی حقایق را بیاد میاورد پس کسب علم ومعرفت درواقع تذکر(۲) است واگر یکسره نادان بود ومایهٔ علم در او موجود نبود البته حصول علم برای او میسر نمیشد

باین اندازه شناسائی هنوز علم ما بکمال وسیرو سلوك ما بانجام نرسیده است زیرا که هنوز وحدت مطلق را درنیافته ایم یعنی هرچند افراد کثیر متجانس را در تحت یك

انجام سیر و سلوك

حقیقت که مثال آنها خوانده‌ایم درآورده‌ایم اما مثل را متکثر یافته ایم وباقی مانده است اینکه دریابیم که مثل نیز مراتب دارند وبسیاری از آنها تحت یك حقیقت واقع میشوند وچنانکه درمادیات مثلا حقیقت اسب وگاو وگوسفند وغیره جزء یك حقیقت کلی تراست که حیوانیت باشد و در معنویات شجاعت وکرامت وعدالت وغیرها تحت یك حقیقت واحد فضیلت

مراتب مثل

درمیایند وحقایق زیردست تابع ومتکی بحقایق فرداست میباشند پس اگر سیر وسلوك خودرا دنبال کنیم سر انجام بحقیقت واحدی می‌رسیم که همه حقایق دیگر تحت آن واقعند وآن خیر یا حسن است زیرا که بعقیدهٔ افلاطون نیکوئی وزیبائی ازهم جدا نیستند ونیکوئی بهیچ حقیقت دیگر نیازمند نیست وهمه باو

Dialectique (۱)
Reminiscence (۲)

متوجهند و قبلهٔ همه وغایت کل است.علت وجود انسان حقیقت انسانیت است علت وجود گل حقیقت گل همچنین علت شجاعت حقیقت شجاعت است واما علت همهٔ علل نیکوئی است همچنانکه خورشید عالم تاب دنیارا منور می سازدخیرو نیکوئی هم خورشید معنوی است که عالم حقایق را روشن می نماید و همچنانکه اشیاء ظاهر بگرمی خورشیدموجود می شوند حقایق هم ببرکت خیر مطلق وجود می یابند که باین بیان پروردگار عالم هم اوست

حقیقت مطلق خیر است

درك این عالم وحصول این معرفت برای انسان باشرافت که مرتبه کمال علم میباشد ومرحله سلوك که انسان را باین مقام میرساند عشق است ودر باب عشق افلاطـون بیان مخصوصی دارد ومیگوید روح انسان درعالم مجردات پیش ازورود بدنیا حقیقت زیبائی وحسن مطلق یعنی خیررا پی برده وحجاب دیده است پس دراین دنیا چون حسن ظاهری و نسبی و مجازی را می بیند از آن زیبائی مطلق که پیش ازاین درك نموده یاد میکند غم هجران باو دست میدهد وهوای عشق اورا برمیدارد فریفتهٔ جمال میشود ومانند مرغی که درقفس است میخواهد بسوی او پرواز کند • عواطف وعوالم محبت همه همان شوق لقای حق است اما عشق جسمانی مانند حسن صوری مجازی است وعشق حقیقی سودائی است که بسر حکیم میزند وهمچنانکه عشق مجازی سبب خروج جسم ازعقیمی ومولد فرزند و مایهٔ بقای نوع است عشق حقیقی هم روح وعقل را از عقیمی رهائی داده مایهٔ ادراك اشراقی و دریافتن زندگی جاودانی یعنی نیل بمعرفت جمال حقیقت وخیرمطلق وزندگانی روحانی است وانسان بکمال دانش وقتی میرسد که بحق واصل وبمشاهدهٔ جمال او نایل شود واتحاد عالم وعاقل ومعقول حاصل گردد •

اشراق وعشق

این است که علم وحکمت افلاطون درعین اینکه ورزش عقل است ازسرچشمهٔ عشق آب میخورد وباآنکه آموزندهٔ شیوهٔ منشاء(استدلال)است سالك طریق اشراق (ذوق) میباشد واین جمله که بیان کردیم خلاصه ولب تحقیقات اوست وگرنه درهریك ازایـن مسائل مباحثات طولانی دارد که دراینجا ازورود درآنها باید صرف نظر کنیم

اثبات وجود باری بعقیده افلاطون باستدلال میسر نیست بکشف و شهود است همچنان که وجود خورشید را جز بمشاهده آن نتوان مدلل نمود که آفتاب آمد دلیل آفتاب اما میتوان گفت چون کلیهٔ موجودات متحرك اند البته محركی دارند وچون همه طالب خیرند پس البته خیرمطلق غایت وجوداست پیدایش جهان اثر فیض بخشی پروردگاراست که بخل ودریغ ندارد وبسبب کمال اوست چه هرکاملی زاینده است ونتیجهٔ اجتماع غنای اوست با فقر ماسوای او که نیستی است اما ازپرتو خیر هستی نمامیشود •

وجود باری

بیاناتی که افلاطون دارددربارهٔ عالم طبیعت واوضاع زمین وآسمان داردمبهم است

وچندان محل استفاده نیست . درباره انسان معتقد است که زبدهٔ وجود و نخبهٔ عالم امکان

جان و تن انسان

می باشد و او خود عالم صغیر است .عقلی است که در روحی قرار گرفته و اسیر زندان تن شده و تن دارای سه جزء مهم است که سه جنبه نفس در آنها استقرار دارد : سر مقر عقل است سینه مقر عواطف و همت و اراده است . شکم جای شهوات است . نفس یاروح انسان باقی است و پس از مرگ شاید که ببدن دیگر حلول کند و بهترین بیانی که درباب بقای نفس دارد همانست که در رسالهٔ فیدن ازقول سقراط نقل کرده است .

اما در باب اخلاق افلاطون مانند سقراط بر آنست که عمل نیك لازم علم به نیکی است واگر مردمان تشخیص نیکی دادند البته به بدی نمیگرایند • پس حسن اخلاق

اخلاق

یعنی فضیلت نتیجه علم است رکوشش دو نزدیك شدن بعالم ملکوت یعنی آشنا و همدم کردن نفس انسان با مثل وحقایق و تشبیه بذات باری وصفات و کمالات . وهریك از جنبه های سه گانه انسان را فضیلتی است : فضیلت سر (جنبهٔ عقلی) حکمت است . فضیلت دل (همت واراده) شجاعت است . فضیلت شکم (قوهٔ شهوانی) خود داری و پرهیزگاری وعفت است وچون این فضایل را جمعاً بنگریم عدالت میشودوهمینکه درآدمی موجودشدخرسندی وسعادتمندی دست میدهد .

افلاطون حکمت را بی سیاست ناقص وسیاست را بی حکمت باطل میخواندوسیاست واخلاق را او یك منشاء می پندارد وهردو را برای سعادت نوع بشر واجب میداند برای

سیاست

سیاست اصول زیبا و مبانی محکم در نظر گرفته است مثلا می گوید استقرار دولت منوط بر فضایل و مکارم است • عدالت باید مرعی وامنیت استوار باشد . مجازات واجب است اما قوانین جزا باید برای تنبیه و اصلاح مجرم باشد نه کینه جوئی و آزار . میان مردم باید ساز کاری ومحبت باشد نه بغض و عداوت . مزیتی که یونانیان برای خود نسبت بدیگران قائلند بی مأخذ است و بنا براین اگر از ناچاری وبرای ضرورت امور زندگانی آنهارا ببندگی میگیرند نباید خوار بشمارند وشکنجه وآزار کنند (۱) بهترین دولت ها آنست که بهترین مردم حکومت کنندحاکم حکیم باشدیاحکیم حاکم شود و برهمین قیاس امادر تطبیق فروغ و تشکیلات هیئت اجتماعیه براصول مزبور بازافلاطون امور واقع را پیشنهادخود نساخته و بتخیلات و نظریات پرداخته است همچنانکه درحکمت جزئیات واشخاص را بی حقیقت و اهمیت شمرده وکلیات را حقیقی پنداشته است درسیاست هم افراد مردم را مورد اعتنا ندانسته

---

(۱) یونانیان مانند اکثر ملل باستان خودرا افضل اقوام میدانستندوهمچنانکه عرب مردم دیگر را عجم یعنی گنگ میخواندند یونانیان هم دیگران را بربر Barbare می نامیدند که امروز در زبانهای اروپائی تقریبا بمعنی وحشی است وبنا براین بنده گرفتن خارجیان را روامیداشتند و زحمات زندگی خود را بر دوش آنها میگذاشتند .

و هیئت اجتماعیه را اصل انگاشته است افراد که متکثر نددر نظر او هیچند و منظور جماعت است که واحد است و بعقیدهٔ او هیئت اجتماعیه وقتی کمال خواهد یافت که افراد از اموال وسایر متعلقات شخصی صرف نظر نموده باشتراک زندگانی کنند و هیئت خانواده و اختصاص زن و فرزند هم درمیان نباشد و همچنانکه هر آدمی سه چزء دارد جماعت نیز سه طبقه است اول اولیای امور که قوه عاقله اند و در جماعت حکم سر را دارند دوم سپاهیان که حافظ و نگهبان و قوهٔ غضبیه و بمنزله سینه اند سوم پیشه وران از ارباب صناعت و زراعت که وسیلهٔ رفع حوائج مادی و مانند شکم می باشند و همه این طبقات باید جمعیت کار کنند ودر تحت نظر وارادهٔ دولت که مظهر جماعت است باشند .

این عقاید را افلاطون در رساله ای بیان کرده که مهمترین آثار او شمرده شده و نزد ما معروف برسالهٔ سیاست است و اروپائیان آنرا امور جمهور(۱) خوانده اند اصول حکمت افلاطون در آن رساله مضبوط است اما ظاهر است که آنچه در باب سیاست نگاشته مرام و آرزو بوده و آن نظریات را عملی نپنداشته است چنانکه در اواخر عمر رسالهٔ دیگر موسوم به نوامیس(۲) نوشته و بعمل نزدیکتر شده است از طریقهٔ اشتراک عدول کرده وقائل گردیده است باینکه قوانین و نظامات تابع اوضاع و احوال اقتصادی و جغرافیائی باید باشد و وظیفه اصلی دولت را تربیت و تعلیم ملت دانسته است

با وجود همهٔ نقصها و شگفتی که در بعضی از آراء افلاطون دیده میشود چنانکه سابقا اظهار داشتیم سرآمد حکما بشمار میرود کمتر فکر و خیالی است که مایه و منشاء آنرا بافلاطون نتوان نسبت داد سقراط هم اگر مؤسس حکمت خوانده شده باعتبار آنست که افلاطون را پرورش داده و در حقیقت نمیتوان این دو وجود بزرگوار را از یکدیگر تفکیک نمود و از برکت تربیت آنها ارسطو بعرصه آمد و مستعدین خلف دنبال این سه نفر افتادند و کاروان حکمت وعرفان را تشکیل دادند.(۳)

۳ - ارسطو یا ارسطا طالیس

ارسطو در سال ۳۸٤ پیش از میلاد در استاگیرا (٤) از بلاد مقدونیه متولد شد خانواده اش یونانی و پدرش طبیب بود درهیجده سالگی در آتن بآکادمی درآمد و تا وفات افلاطون یعنی مدت بیست سال از شاگردان او بود درچهل و یکسالگی بمعلمی اسکندر معروف تعیین گردید و چند سالی بتربیت او اهتمام ورزید سپس بآتن برگشته در گردشگاهی بیرون آن شهر موسوم به لوکایون بتعلیم پرداخت و لوکایون را فرانسویان لیسه(۵) گفته اند و ازاینرو بعضی اوقات حکمت ارسطو را حکمت لیسه میگویند اما بیشتر معروف به حکمت مشاء است چه ارسطو تعلیم خودرا در ضمن گردش افاضه میکرد

---

(۱) La Republique - (۲) Les lois — (۳) برای تکمیل شناسائی افلاطون و حکمت او بمقدمهٔ حکمت سقراط (چاپ دوم) مراجعه فرمائید — (٤) Stagire

(۵) Lycee امروز در فرانسه مدرسه متوسطه دولتی را باین اسم میخوانند .

پس پیروان اورا مشائی میگویند و در یونانی این کلمه پریپاتتیکوس(۱)است حوزهٔ تدریس ارسطو تا زمان مرك اسکندر در آتن دایر بود چون آتنیان از آن پادشاه دلخوش نبودند پس از مرك او ارسطو نتوانست درآتن بماند مهاجرت کرد وسال بعد در شصت و سه سالگی درگذشت (۳۲۲)

ازارسطو مصنفات بسیار باز مانده که تقریباً جامع همهٔ معلومات آن زمان است بجز ریاضیات اما ظاهراً آن کتب را بقصد اینکه آثار قلم او باشد ننوشته و چنین می

مصنفات ارسطو

نماید که غرضش ثبت و یاد داشت مطالب بوده است ودرباره بعضی از رسایل میتوان معتقد شد که تحریر شاگردان اوست از قراری که گفته اند از نوشته های ارسطو آنچه در دست ماست آنست که برای تعلیم خصوصی شاگردان تهیه شده و ارسطو برای عامه هم رسالاتی نظیر آنکه از افلاطون در دست است نوشته بوده است که متأسفانه باقی نمانده است درهرحال از آنچه دردست است دیده میشود که ارسطو بنوشته های خود آراستگی ادبی نداده وشاعری نکرده است اهل وجد وحال هم نبوده وجز قوه تعقل چیزی را درتحصیل علم دخیل نمیدانسته از اینرو هم از آغاز با افلاطون اختلاف نظر و مشرب داشت اما برخلاف آنچه بعضی گفته اند از تجلیل و مهر ورزی نسبت باستاد چیزی فرونمیگذاشت و افلاطون درمقام مقایسه شاگردان خود را عقل حوزهٔ علمی میخواند .

روابط ارسطو با افلاطون

اینقدرهست که در تحقیقات خویش ازرد و ابطال رای افلاطون در باب مثل و بعضی امور دیگر خود داری ننموده ودراین مقام میگفته است افلاطون را دوست میدارم اما بحقیقت بیش از افلاطون علاقه دارم (۲)

ارسطو بزرگترین محقق و متبحر ترین حکماست تدوین و تنظیم کنندهٔ علم وحکمت است شعب و فنون علم را از یکدیگر متمایز ساخته و چنان منقح نموده که نسبت ببعضی

---

(۱) péripateticien

(۲) درباب مخالفت ارسطو با افلاطون گفتگو بسیار شده است بعضی براه افراط رفته وگفته اند ارسطو درهرچیز مخالف افلاطون بوده و آراء اورا نقض کرده است بعضی براه تفریط رفته اختلافی میان استاد وشاگرد ندیده وخواسته اند رای های ایشان را با هم جمع کنند حق اینست که میان ارسطو وافلاطون اختلاف نظرهائی هست اما از نوشته های او برمیآید که استادی افلاطون را نسبت بخود تصدیق داردو در عین اینکه از اظهار مخالفت با بعضی از آراء افلاطون خودداری نمی کند اساس فلسفهٔ خودرا از او میداند چنانکه مکرر دیده میشود که میگوید «ما افلاطونیان» ومناقشات بسیاری که درنوشته های او دیده میشود همه نسبت بشخص افلاطون نیست غالبا نظرش به پیروان افلاطون است که مطالب استاد را نفهمیده و از حقیقت منحرف شده اند چنانکه می بینیم بسا میگوید «افلاطونیان چنین میگویند یا فلان اشتباه را کرده اند .

مقام ارسطو . از آنها میتوان گفت واضح وموجد است همهٔ علوم وفنون را جزء حکمت میداند و فلسفه را منبسط بر همهٔ اموریکه ذهن انسان بآن اشتغال مییابد ومنقسم بسه قسمت میشمارد : صناعیات وعملیات ونظریات صناعیات(۱) فنونی هستند که قواعد زیبائی را بدست میدهند وقوهٔ خلاقیت را مکمل میسازند مانند

اقسام حکمت شعر وخطابه وامثال آن . عملیات (۲) صلاح وفساد ونیك وبد وسود و زیان را معلوم مینمایند و آن اخلاق(۳) است وسیاست مدن(٤) و تدبیرمنزل(٥) نظریات(٦) حقیقت را مکشوف میسازند وآن طبیعیات(۷) است و ریاضیات (۸) والهیات (۹) که اشرف اجزاء حکمت وزبده ولب آنست .

ارسطو حصول علم را برای انسان ممکن وشرافت اورا درهمین میدانست ومیگفت اختصاص ومزیت انسان باین است که بدون غرض وقصد انتفاع طالب دانش ومعرفت است و بهمین جهت فنون علم هرچه از نفع وسود ظاهری دورتر باشند شریفترند چنانکه اشرف علوم حکمت نظریست که فایدهٔ دنیوی ندارد.

مایه و بنیادکار ارسطو در کشف طریق تحصیل علم چنانکه سابقاً گفته‌ایم همان تحقیقات سقراط وافلاطون بود ولیکن طبع موشکاف او بمباحثهٔ سقراطی قانع نشده و

ارسطو واضع منطق است بیان افلاطون را هم در باب منشأ علم وسلوك درطریق معرفت کاملا مطابق واقع ندانسته ودرمقابل مغالطه ومناقشهٔ سوفسطائیان و جدلیان بنـارا بر کشف قواعد صحیح استدلال و استخراج حقیقت گذاشته و برهبری افلاطون وسقراط اصول منطق وقواعد قیاس را بدست آورده است و آنرا بر پایه‌ای استوار ساخته که هنوز کسی بر آن چیزی نیفزوده است .

در جستجو از راه وصول بتمیز حق و باطل و کسب علم ارسطو برخورده است باینکه چون وسیلهٔ بروز فکر وعقل انسان زبان وسخن است پس واجب است که چگونگی الفاظ و دلالت های آنها و ترکیبشان را برای جمله بندی معلوم کنیم تا اجمال وابهام از گفته‌های ما دور شود و اشتباهات زایل گردد بنا بر این بقوهٔ نکته سنجی خود به بحث الفاظ وارد شده اشتراك لفظی و معنوی و سایر احوال الفاظ ومعانی آنهارا دریافته آنگاه تصور و تصدیق و ذاتی و عرضی وجزئی وکلی را تشخیص داده معقولات ده گانه وکلیات پنجگـانه قائل شده وچگونگی حدورسم وشرایط آنهـارا معین نموده سپس در ترکیب مفردات تشخیص موضوع ومحمول نموده بانواع قضایای موجبه وسالبه وکلیه وشخصیه و شرطیه وحملیه برخورده و اقسام تداخل وتضاد وتناقض وعکس وتقابل وغیرهارامعین

---

(۱) Poetiques Sciences — (۲) Sciences Pratiques — (۳) Ethique یا morale
(٤) politique - (٥) Economique — (٦) Sciences theoriques یـا SPéculatives
(۷) physique (۸) Mathematiques—(۹) philosophie premiere یا Théologie

کرده و کیفیت تلفیق قضایای صغری و کبری و ترتیب مقدمات را برای اخذ نتیجه و صورت بستن قیاس واشکال مختلفهٔ آنرا استنباط نموده و انواع برهان را تمیز داده و بالاخره رموز جدل و سفسطه را باز نموده است (۱)

این تحقیقات ارسطو در رسائل چند مضبوط می با شد که عمدهٔ آنها از این قرار است:

رسایل ارسطو در منطق

غاطیقوریاس (۲) یعنی مقولات . باری ارمینیاس (۳) یعنی تعبیرات (احوال قضایا) • انولوطیقا (٤) یعنی تحلیل و آن دو رساله است دربیان قیاس و برهان . طوبیقا (٥) یعنی مواضع و آن در جدل است و آخری باب سفسطه میباشد و رسائل مذکور راجمعاً درقدیم ارغنون «ارگانون(٦) » میگفتند که در زبان یونانی مطابق است با لفظ ساز درفارسی بمعنی آلت زیرا که این فن آلتی است برای تشخیص خطا از صواب و پرهیز ازخطا و لفظی که فرانسویان لوژیك(۷) تلفظ میکنند ودرعربی منطق ترجمه کرده‌اند پس از ارسطو برای این فن وضع شده است ودیرزمانی پس‌ازآن حکیمی موسوم به فرفوریوس (۸) مقدمهٔ بر این فن درمبحث کلیات پنجگانه نوشته است که نزد ما بهمان لفظ یونانی آن «ایساغوجی (۹)» معروف میباشد و ارسطو دو رسالهٔ دیگر هم دارد که میتوان متمم ارگانون محسوب داشت یکی ریطوریقا (۱۰) درفن خطابه وآن نیز یکی ازطرق اقناع است ودیگری بوئطیقا (۱۱) یعنی صنعت شعر که مبنی بر تخیلات وناشی ازقوهٔ ابداع ذهن میباشد (۱۲) حکمای ما مطالب این دو رساله را هم جزء مباحث منطق شمرده و برهان و جدل وسفسطه وخطابه وشعررا صنایع خمسه نامیده اند.

اما آن قسمت ازآثار ارسطو فی‌الحقیقه فلسفه شمرده میشود در چند کتاب مضبوط است که عمدهٔ آنها ازاینقراراست: کتاب طبیعت یاسماع طبیعی (۱۳) کتاب آسمان کتاب کون وفساد ـ کتاب نفس ـ کتاب حیوانات ـ کتاب آثارجو ـ کتاب ما بعدالطبیعه (۱٤) بملاحظهٔ اینکه آنرا بعد از کتاب طبیعت نوشته است وازآنجا که بیانات ارسطو در

طبیعت و ما بعدالطبیعه

کتاب ما بعدالطبیعه نمونهٔ کامل از تحقیقات فلسفی مجرد و بحث در نظریات است اسم این کتاب یعنی ما بعدالطبیعه درزبانهای اروپائی برای نوع آن تحقیقات و بالاختصاص برای فلسفهٔ اولی

---

۱ ــ در شرح اشارات فوق وارد نمیشویم که سخن درازمیشود و در واقع یك دوره منطق است باید بکتب این فن رجوع فرمائید .

(۲) Catégories ــ (۳) periermeneias ــ (٤) Analytiques ــ (٥) Topiques -

(٦) Organon اسم معروف به «ارك» نیز از همین لفظ گرفته شده است - (۷) Logique

(۸) Porphyre - (۹) Isagoge یعنی مدخل یا مقدمه - (۱۰) Rheorique (۱۱) Poétique

(۱۲) اسامی یونانی رسائل ارسطو راکه نقل کرده ایم ازآن است که فضلای ما آنهارابدین اسامی می‌شناخته اند ولیکن درنقل آنها تحریف و تصحیف هم کرده اند .

(۱۳) Physique - (۱٤) Mêtaphysique

علم شده است. حکمای ما همهٔ این فنون را بدو عنوان در آورده اند مطالب سماع طبیعی و آسمان و کون وفساد و آثار جو و معرفت نفس و حیوانات را طبیعیات یا حکمت سفلی خوانده اند ومطالب ما بعدالطبیعه را الهیات یا حکمت اولی نامیده اند وریاضیات را که ارسطو چندان در آنها وارد نشده حکمت وسطی گفته اند و مجموع این فنون را حکمت نظری خوانده اند درمقابل اخلاق وسیاست وتدبیر منزل که آنهارا حکمت عملی نامیده اند.

خلاصهٔ فلسفهٔ اولی

ارسطو خود فلسفهٔ اولی را چنین تعریف میکند ' علم بوجود ازحیث اینکه وجود است یعنی نه علم باین وجود یاآن وجود یا فلان وجود بلکه علم بوجود بطور مطلق وعلم بحقیقت وجود و مبادی وعلل و احوال و اوصاف اصلی آن.

بنیاد فکر ارسطو با افلاطون یکی است یعنی درباب علم هردو متفق اند که بر محسوسات که جزئیاتند تعلق نمیگیرد بلکه فقط کلیات معلومند که بعقل ادراک میشوند

اختلاف ارسطو با افلاطون

ولیکن اختلاف استاد وشاگرد در این استکه افلاطون همان کلیات معقول را موجود واقعی میداند وبس ووجود آنهارا مستقل شمرده وجزئیات یعنی محسوسات را ازآنها جدا وموهوم و بی حقیقت می پندارد و نمایش ظاهری معقولات وفقط پرتوی ازآنها ومنسوب بآنها میانگارد اما ارسطو جدائی کلیات را از جزئیات تنها در ذهن نائل است نه درخارج وحس را مقدمهٔ علم وافراد را موجود حقیقی میداند و کشف حقیقت وماهیت آنهارا که صورتش درذهن مصور میشود ازراه مشاهده واستقراء در احوالشان که منتهی بدریافت حد ورسم آنها میشود میسر می شمارد.

در رد و ابطال مثل افلاطونی ارسطو دلایلی اقامه میکند که حاجت بذکر آنها نیست وبنا براین سیر و سلوک ومباحثات و مجادلات اورا برای رسیدن بحقیقت کنار میگذارد و طرحی تازه میریزد که اصول واساس آن از اینقرار است:

بدوا باید ذات (۱) را از صفات (۲) فرق گذاشت وجوهر (۳) را که وجود حقیقی مستقل قائم بذات است ازعرض (٤) که وجود مستقل ندارد و قائم بجوهر است تشخیص

جوهر و عرض

داد وچنانکه سابقا اشاره کردیم عرض را نه قسم شمرده و بضمیمهٔ جوهر مقولات ده گانه خوانده است.

مدار امر عالم برقوه وفعل است. قوه (۵) یعنی امکان واستعداد برای بودن چیزی و فعل (٦) یعنی بودن و تحقق آن چیز. پس وجود زمانی بالقوه است وگاهی

---

(۱) Essence – (۲) Attribut – (۳) Substance • (٤) Accideant

(۵) Puissance در معنی قوه با اصطلاح امروز که بمعنی نیرو (Force) است اشتباه نشود

(٦) Acte

بالفعل چنانکه خاك گل بالقوه کوزه است همینکه کوزه گردرآن کار کرد بالفعل کوزه می‌شود وتخم بالقوه گیاه است چون نمو کرد گیاه بالفعل خواهد بود وتخم مرغ بالقوه مرغ است و بعد بالفعل مرغ می‌شود

قوه و فعل

همین مطلب را بنحو دیگر نیز میتوان بیان کرد و گفت وجود عبارت است از ماده (۱) «هیولی»(۲) وصورت(۳) ماده همان وجود بالقوه است وچون صورت گرفت فعلیت می‌یابد پس درمثالهای فوق می‌توانیم بگوئیم گل وخاك ماده است و کوزه صورت اوست یاتخم ماده است و گیاه صورت اوست باری صورت فعلیت ماده است وحقیقت هرچیز صورت اوست و نیز می‌توان گفت ماده یاقوه نقص است وصورت یافعل کمال است . در وجود انسان تن بمنزلهٔ ماده است وجان بجای صورت اوست . درتعریفات وحدود جنس همچون ماده وفصل درحکم صورتست .

ماده وصورت

ماده وصورت جوهرند . تعینات موجودات یعنی نوعیت وماهیت آنها بصورتشان ودر هرنوع ازموجودات صورت که حقیقت آنهاست یکسان است و کم وبیش واختلاف ندارد و تفاوتی که میان افراد هست بسبب عرضهائی که درمادهٔ آنها حلول کرده است زیرا که ماده محل عرضهاست پس دریك نوع از موجودات افراد بواسطه عرضها از یکدیگر تشخیص داده میشوند . مثلا تمایز دونفر آدم نه درماده انسانیت است که تن باشد ونه درصورت انسانیت است که نفس ناطقه باشد بلکه درعوارض تن است از قبیل رنك وشکل و کوچکی وبزرگی ومانند آن همچنین امتیاز کوزه‌ها در صورت یعنی کوزه بودن آنها نیست بلکه دررنك وشکل بزرگی ونرمی و درشتی بعبارت دیگر کمیت و کیفیت وعرضهای دیگری است که درگل یعنی ماده آنها حلول دارد.

وباز می گوئیم شدنی ماده است وبودنی صورت و صورت و ماده هیچگاه از یکدیگر جدا نمی‌شوند وجاویدند اما صورت عوض میشود و بنابراین مرك وولادت و کون و فساد عبارت است اززایل شدن صورتی ازماده وجمع شدن صورت دیگر بآن ماده وصورت نسبی هستند ودرجات دارند .مثلا انسانیت صورت است وحیوانیت ماده اوست اما حیوانیت هم نسبت به نبات صورت است و نباتیت که نسبت بحیوان ماده است نسبت بجماد صورت می‌باشد وهرجمادی هم صورت است نسبت بجسم که مادهٔ اوست وجسمیت نیز صورت است نسبت بمادهٔ صرف که متعین نیست و قابل تعین است وصورت ندارد و پذیرندهٔ صورت است وقوهٔ صرف است بدون فعلیت ولیکن چون گفتیم ماده از صورت هرگز جدا نمی‌شود ماده صرف که هیولای اولی باشد یعنی ماده بی‌تعین وبی‌صورت فقط فرض ذهن ماست ووجود خارجی ندارد.

---

(۱) Matiere با جسم اشتباه نشود (۲) هیولی لفظ یونانی ماده است .

(۳) Forme با شکل اشتباه نشود وهمچنین با صورت در مقابل معنی .

این هیولای اولی همان چیزی است که حکمای سلف بخطا بعضی آنرا آب دانسته اند و برخی هوا و یکی آتش گفته است و دیگری جزء لایتجزی وصوری که با ماده جمع می شوند همان است که افلاطون مثل خوانده و درست گفته است که حقایق اند اما اشتباه کرده که وجود آنهارا مستقل دانسته است و همین صور موجودات است که در ذهن انسان نقش می یابد و آن واسطه نسبت بموجودات علم حاصل میشود (۱)

تغیر یعنی دیگرگون شدن موجودات همانا گذر کردن از قوه است بفعل یعنی صورت پذیرفتن ماده یا تبدیل یافتن چگونگی آن پس می توان گفت موجودات و حوادث روزگار دو علت دارند علت مادی(۲) وعلت صوری(۳) اما این دو علت برای وقوع حوادث کفایت نمی کنند و دو علت دیگر هم در کار هست یکی علت محرکه یا فاعله (٤) یعنی امری که وجودرا متغیر می سازد وصورت را بماده میدهد دیگری علت غائی (٥) یعنی امری که وجود برای آن بحرکت میاید یا متغیر می شود وغایت ومنظوری که ماده برای آن صورت می پذیرد پس وجود موجودات همواره این چهار علت را دارد .

مثلا وجود کوزه یك علت مادی دارد که خاك و گل است و یك علت صوری که حقیقت کوزه است و یك علت فاعله که کوزه گر است و یك علت غائی کوزه برای آن شناخته شده است و آن آب نوشیدن است .

هرچند این چهار علت همواره در کارند اما در امور طبیعی چون درست تأمل کنیم می بینیم علت غائی با علت صوری یکی است زیرا صورت چنانکه گفتیم کمال ماده است

چهار علت برمیگردد بدو علت

وغایت وجود هم کمال است چه شك نیست که مراد وجود از حرکت و تغییر و تبدیل همانا کمال یافتن است پس صورت عین غایت است و علت صوری همان علت غائی است .

از طرف دیگر علت فاعله یعنی محرك وجود برای حرکت و باعث تغیر همان رسیدن بغایت وشوق وصال است پس علت محرکه یا فاعله نیز همان علت غائی است که با علت صوری یکی است وبنا براین باز برمیگردیم باینکه وجود دو علت دارد که صورت وماده یا قوه وفعل باشد وچون کمال هرچیز بهترین وجه اوست پس باین بیان بازمیرسیم بنظری که سقراط وافلاطون داشتند که غایت وجود خیر و نیکوئی است .

---

(۱) باید متوجه بود که تحقیق راجع بماده وصورت اساس فلسفه ارسطوست ودرفهم آن باید دقت کرد وگرنه حقیقت حکمت ارسطو بدست نخواهد آمد و باید ذهن را بکلی ازمعنی ماده وصورت بقسمی که اکنون درادهان جاگرفته خالی کرد زیرا که امروز عموماً وقتی که ماده میگویند جسم را درنظر دارند ووقتیکه صورت میگویند مراد شکل یا چهره ووجهه است یا ظاهر در مقابل معنی و باطن یا مجاز در مقابل حقیقت وحال آنکه مراد ارسطو بکلی برخلاف اینست و حقیقت هرچیزرا صورت آن خبر می خواند — (۲) Cause materielle (۳) Cause formelle (٤) Cause efficiente (٥) Cause finale

چون در مدارج ومراتب وجود بنگریم می بینیم جماد چون کمال یافته و نامی شده ونامی حساس گردیده و بحیوانیت رسیده وحیوانیت بانسانیت کمال یافته که امتیاز او بعقل وفکر (نطق) است پس می توان گفت کمال واقعی و غایت غایات وخیرالامور فکر یا عقل است

غایت وجود فکر یا عقل است

ونیز گفتیم ماده یاقوه که ناقص است متحرك است برای رسیدن بصورت که کمال وغایت اوست حال گوئیم فعل برقوه وکامل برناقص مقدم است زیرا که دلیل ورهبر وقوهٔ فاعله ومحرکه اوست .

آغاز و انجام وجود

پس می توانیم مطلب را این قسم ادا کنیم که آغاز وجود در ناقصترین مراتب ماده المواد است یعنی هیولای اولی که قوه صرف است بدون فعل وطی مراتب می کند برای رسیدن بغایت کمال وانجام وجود یعنی آخرین درجه کمال آنستکه همه فعل باشد وقوه دراوهیچ نباشد وآن فعل صرف همانا عقل مجرد وفکر مطلق است وموضوع فکراوهم خوداوست یعنی اتحاد عاقل ومعقول وعالم ومعلوم دراو متحقق است وصورت بحت بسیط بی ماده است وجوهر اصیل قائم بذات ووجود کامل وغایت وجود است یعنی موجودات همه رو بسوی او دارند مانند معشوق که عاشق را بسوی خود می دواند ومحرك آنهاست وبنا برین همچنانکه علت غائی آنهاست علت فاعله آنها نیز می باشد .

بعقیده ارسطو عالم وجود حادث ومخلوق نیست قدیم وازلی وابدی است وحرکت موجودات هم لایزال می باشد امادر سلسلهٔ علل دور محال است و باید جائی ایستاد یعنی علتی نهائی باید جست که بتوانیم بآن موقف شویم آن علة العلل یا علت اولی

علة العلل

یامحرك اول که خود ساکن مطلق است وعلت محرکهٔ ندارد همان است که برعم افلاطون زیبائی یا خیرمطلق است وبقول ارسطو فکر یا عقل مطلق یعنی ذات باری است واو بی حرکت است زیراکه حرکت از جهت نقص است واوکامل است وعلم اوفقط بذات خوداست نه بماسوای او زیرا که چون ماسوی ناقص است اگرعلم بآن میداشت ناقص میشد واستقلال خودرا از دست میداد (۱) وواحداست زیرا که عالم یکی است ویك اثر محتاج بچندین مؤثر نیست و حرکتی که محرك اول بموجودات میدهد قسری نیست شوقی است یعنی چنانکه گفتیم نظیر حرکتی است که معشوق بعاشق برای وصال میدهد بعبارت دیگر محرك کل وجود جاذبهٔ زیبائی است .

(۱) آنچه ما از حکمت ارسطو یاحکمای دیگر یونان نقل میکنیم مأخوذ ازگفته های خود آنهاست واگر باعقاید حکمای مافوق دارد سبب تصرفاتی است که حکمای مادر آراء قدما کرده یادر نقل اشتباه نموده اند چنانکه این رأی که ذات باری جز بوجودخود علم ندارد ازقول بعضی از قدما نقل کرده اند اما بارسطو نسبت نداده اند .

خلاصه حکمت طبیعی

طبیعیات

طبیعت امری است ساری در وجود و ذاتی او که باعث حرکت یعنی حالت او میشود و تغییر احوال یا حرکت چند قسم است یکی از آنها تغییر مکان است که در عرف همانرا حرکت میگویند تغییر کمیت است یعنی کم و زیاد و بزرگ و کوچك شدن دیگر تغییر کیفیت است مانند رنگ برنگ شدن. گاهی از اوقات کون و فساد و حیات و ممات را هم که تغییر ذات و ماهیت میداند حرکت میخواند. در هر حال حرکت از هر قسم باشد از جهت نقص است و برای رسیدن بکمال یعنی صورت پذیرفتن ماده و فعلیت یافتن قوه و حرکت مبداء و منتهائی دارد که باهم متضاد مانند سفیدی و سیاهی و خردی و بزرگی و زیر و بالا و مادام که نقص باقی است و فعلیت تمام نشده حرکت دوام دارد و همینکه وصول غایت دست داد سکون و ثبات روی میدهد.

هیئت عالم

عالم کروی است و مرکب از کرات یعنی افلاك چند که در درون یکدیگر جا گرفته اند. فلك نخستین که بر کرات دیگر احاطه دارد گرد محور عالم میچرخد و غیر از این حرکت مستدیر که بسیط ترین و کاملترین حرکاتست حرکتی ندارد و آن بلاواسطه از محرك اول یعنی علة العلل ناشی است.

عالم علوی

و فلك مزبور شریفترین اجزاء عالم است بمحرك اول و هرچند خود متحرك است نسبت بافلاك دیگر محرك است و ستارگان ثابت در این فلك جادارند (۱) و در درون او افلاك چند می باشند که کواکب آنها نصب شده و به تبع افلاك خود دور مرکز عالم یعنی کرهٔ زمین میچرخند و غیر از گردشی که به تبع فلك نخستین می کنند حرکات دیگر هم دارند که لا واسطه از محرك نخستین ناشی نیست و بنابر نسبت جنبهٔ نقص آنها بیش از فلك نخستین است

عالم سفلی

آخرین افلاك فلك ماه است که عالم علوی بآن ختم میشود و در زیر آن عالم سفلی است که عالم تحت القمر (۲) نیز خوانده شده و آن عبارت از کرهٔ خاك است که ساکن و مرکز کل عالم است و کرهٔ آب یا اقیانوس که بر آن احاطه دارد و کرهٔ هوا و پس از آن کرهٔ آتش که فوق همه کرات عالم سفلی است

خاك و آب و هوا و آتش عناصر چهارگانه اند و این عالم سفلی عالم کون و فساد است یعنی اجزاء آن غیر از حرکت مستدیر تحولات دیگر دارند و همواره در تغییر و تبدیلند و کاست و فزود و زایش و مرگ دارند و حرکات آنها هم مستدیر نیست مستقیم است یعنی آغاز و انجام متمایز دارد زیرا نکه هر نقطه آن هم آغاز و هم انجام باشد چنانکه در دایره

(۱) هیئت ارسطو در کلیات نزدیك بهمین است که ذکر شد، اما در عدد افلاك اسامی و جزئیات آنها اختلافاتی هست که درینجا حاجت بنقل آنها نیست.

(۲) Monde sublunaire

اینچنین است. حرکات اجزاء عالم سفلی و صاعد است یا نازل برحسب طبیعت عناصر آنها طبع آتش خفیف است و صاعد وطبع خاك ثقیل است و نازل وآتش گرم است وخاك سرد و این هردو عنصر خشك اند و بین آنها جانب خاك آبست كه سرد وتر است وبجانب آتش هواست كه گرم وتر است وعناصر چهار گانه گذشته ازخواص گرمی وسردی وخشكی و تری بلامسه نیز تشخیص میشوند اما عالم علوی كه ازتغییر وكاست وفزودو كون وفساد مصون است ازعناصر مركب نیست بلكه از اثیر(۱) است كه بلامسه درنمیآید ومیتوان آنرا عنصر پنجم (۲) نامید ولی درواقع بمنزلهٔ جوهر عناصر است خلاصه عالم سفلی عالم طبیعت وعالم علوی فوق طبیعت ونزدیك بملكوتیت است .

ازبیان فوق معلوم میشود كه عالم پراست وفضا همه جا شاغل دارد وخلاء موجود نیست ومحال است وموجودات بهم متصل میباشند یا بیكدیگر احاطه دارند وظرف و مظروفند و مكان عبارتست ازسطح درونی جسم محیط یا حد بین محیط و محاط وظرف ومظروف

مكان

جهان محدود ومتناهی است زیرا آنچه بالفعل است بالضروره متناهی باشدو با متناهی بودن فقط راجع بقوه است پس فلك تحسین پایان جهان است وچون چیزی بر او احاطه ندارد مظروف نیست پس وراى آن مكان نیست وچون مكان نیست نه خلاء است نه ملاء و بهمین سبب كرهٔ عالم حركت انتقالی واینی نیست زیرا كه حركت انتقالی درمكان باید باشد ومكان در درون جهان است نه در بیرون وموجوداتی كه حركت انتقالی دارند مكانهای خودرا بایكدیگر مبادله میكنند نه اینكه جای خالی را اشتغال نمایند .

جهات

فلك نخستین كه پایان عالم است محدد جهات است جهتی كه بسوی فلك است بالاست و جهتی كه بسوی مركز فلك است زیر است

مكان طبیعی

عنصرهای چهار گانه هر یك مكان طبیعی دارند مكان طبیعی خاك درمركز جهان یعنی دور زمین است وبنابراین ملاحظه هرچه بسوی زمین است زیر میگوئیم وهرچه اززمین دور میشود بالا مینامیم ومكان طبیعی آب روی خاك است و مكان طبیعی هوا روی آب و مكان طبیعی آتش روی هوا یعنی زیر فلك ماه است

حركت طبیعی

هرهنگام كه جسم درمكان طبیعی خود باشد ساكن است وچون آنرا از مكان طبیعی دور كردند پس از رفع مانع بسوی مكان

(۱) Ether در زبان یونانی این لفظ معنی هوای لطیف بوده است

(۲) Quintescence یعنی عنصر پنجم اما پنهان نماند كه در الاغلب كنونی این لفظ در اروپا معنی جوهر و زبده و وجود خالص استعمال میشود

طبیعی حرکت میکنند تا بآن برسد از اینروست که چون خاك وآب را بالا ببرند بسوی مرکز زمین فرود میآیند و چون هوا و آتش را بزیر آورندبسوی‌بالاحرکت میکنند .

خاك و آب که بسوی مرکزمایلند این میل سبب سنگینی آنهاست‌وهوا وآتش که مایل ببالا هستند این میل سبب سبکی آنهاست .

حرکت قسری

حرکت سرازیر خاك و آب وحرکت‌سربالای هواوآتش‌حرکت طبیعی است چون ناشی از طبیعت آنها و برای رسیدن بمکان طبیعی است اما هرگاه به ببینیم خاك یا آب‌رو ببالا میروندیاهوا وآتش بزیرمیآیند آن حرکت‌طبیعی نیست وعلت خارجی دارد واین‌قسم حرکت را قسری میگوئیم

حرکت عناصر مستقیم است و آغاز وانجام داردبخلاف‌حرکت‌افلاك که‌مستدیر است و پایان ندارد وناشی از نفس افلاك‌است .

زمان نتیجهٔ حرکت مستدیر فلك ودر واقع اندازه وتقدیر حرکت است‌وبشماره وعدد درمی‌آیدوبنا بر این‌مانند سلسله اعداد نامتناهی است وچون شماره‌بشمارنده

زمان

احتیاج دارد پس زمان امری ذهنی است چه اگرذهن نباشد شماره واقع نمی‌شود و زمان‌هم نخواهد بود .

منظور از اجرای عنصری اجرای عمل حیات است یعنی رسیدن‌بصورت اجسام امیه یا بعبارت دیگر دارا شدن روح نباتی که بمنزلهٔ صورت است نسبت‌بعناصر یافعل

اجسام نفوس

است نسبت بقوه . و غایت اجسام نامیه ترقی روح‌یا نفس‌نباتی است بروح حیوانی که علاوه برحیات و نموحس وحرکت نیز دارد و بالاخره کمال‌روح حیوانی هم‌روح یا نفس انسانی است (نفس‌ناطقه)وارسطو درباب روح یا نفس رساله مخصوص دارد و آنجا قوای روح و تأثیرات آنهارا بیان می‌کندکه چگونه اجزای عنصری را بصورت اعضا وجوارح درمی‌آورند وآنهااعمال حیاتی‌را اجرا می کنند و این که نفس نباتی فقط تغذیه و نمو دارد ونفس حیوانی‌علاوه برآن دارای قوهٔ حس است که ادراك جزئیات می‌کند وحواس‌را پنج قسم می شمارد و یك حس مشترك هم قائل است که حاصل‌ونتیجهٔ‌حواس‌پنجگانه درآن‌ظاهر می گردد و قوهٔ‌حافظه که محسوسات‌حواس را ضبط میکند و حیوانات قوهٔ دارندکه‌ازآنچه‌ملایم طبع است متلذذ وازآنچه منافر است متألم می‌شوند بعبارت دیگر قوهٔ شهوت‌وغضب دارند که بملایم رغبت می‌کنند و ازمنافر می‌گریزند و این سبب حرکت آنها میشود و نفس انسانی علاوه بر قوای مزبور قوه‌ادراك کلیات‌وفکر وتعقل دارد ونسبت‌روح بجسم مانند نسبت تیزی‌است با تبر که اگر تیزی نباشد تبر بی‌مصرف‌است واگرتبر نباشد تیزی هم نخواهد بود وهمچنین چون بر جسم فساد راه می یابد یعنی میمیردروح

نیز فانی میشود و در این باب‌هم ارسطو با افلاطون‌مخالف‌است وقائل‌بانتقال‌روح و تناسخ نیست.

روحی که ارسطو فانی میداند همانستکه دربدن بمنزلهٔ صورت ومقرون‌بماده است و ازآن منفك نمی‌تواندشد وآن لوح ساده ایست‌که بواسطهٔ احساسات‌وتأثیرات خارجی معلومات در او نقش و ضبط می شود وعلم وهوش‌رامیسازد وفعل‌تمام‌نیست و قوه وانفعالیت در او باقی‌است‌این‌است‌که بمرك فانی میشود وازشخصیت‌انسان چیزی باقی نمی ماند.

بقای نفس

اما در وجود انسان‌عقلی هم هست‌که‌کاملا‌فعال‌است‌ومجرد از ماده است‌و بااو علاقهٔ ندارد و از خارج یعنی از عـالم ملکوت‌آمده وهوای نفس منفعل‌را از اثر فعالیت‌خود ظهور و بروز میدهد و بواسطهٔ‌او انسان‌مقامی میان حیوانیت والوهیت‌دریافته‌است واو باقی وابدی‌است‌و پس‌ازمرك دوباره بمبدأ اصلی و عقل کل که غایت غایات است باز میگردد

خلاصه علم واخلاق ارسطو

در علم اخلاق سه رساله بارسطو منسوب است‌که در اساس هر سه یکسانند ولیکن یکی ازآنها که موسوم‌است‌باخلاق‌نیقوماخس(۱) بیشتر محتمل‌است که از ارسطو باشد واصول آن اجمالا از اینقرار است:

علم اخلاق

آنچه انسان‌می‌کندبرای‌سودی وخیری‌است‌یعنی عمل انسان را غایتی‌است و غایات مطلوب انسان‌مراتب دارند آنچه غایت‌کل ومطلوب مطلق است مسلماً سعادت وخوشی‌است اما مردم‌خوشی را در امورمختلفه می‌انگارندبعضی بلذات راغب اند برخی بمال و جماعتی بجاه اماچون‌درست‌بنگریم‌میبینیم‌هیچ‌وجودی بغایت‌خود نمیرسد مگر اینکه همواره وظیفهٔ‌که‌برای اومقرر است‌بهترین‌وجه‌اجرا کند وانجام‌وظیفه بهترین وجه برای هروجودی فضیلت اوست پس غایت مطلوب انسان یعنی خوشی و سعادت بفضیلت حاصل میشود.

وظیفهٔ که برای‌انسان‌مقرر شده و اورا از موجودات‌دیگرمتمایز میسازدفعالیت نفس اوست بموافقت با عقل. پس فضیلت‌انسان اینستکه وظیفهٔ خود یعنی‌فعالیت‌نفس را بموافقت با عقل بهترین وجه انجام دهد و اگر چنین‌کردسعیدوخوش‌خواهدبود و علم‌اخلاق عبارتست از این که بدانیم برای این که فعالیت نفس بموافقت‌عقل‌انجام‌گیرد

فضیلت

در احوال وموارد مختلف عمل انسان چه باید باشدیعنی‌چه‌وقت و درچه مورد وچگونه ونسبت بکه و برای چه بایدعمل کند.

---

(۱) Nicomaque اسم پدر ارسطو و هم پسر او است و ظاهر اینست که رساله را برای پسر خود نوشته است یا اینکه پسر آن را بتحریر درآورده است

روح انسان دارای دو جنبه است عقلانی و غیر عقلانی . عقلانی جنبهٔ انسانیت است غیر عقلانی هم دوجنبه دارد که یکی همان نفس نباتی یعنی قوه نامیه است و دیگری نفس حیوانی که بر حسب طبع دارای تقاضاها و میل وخواهش یعنی شهوت و غضب است و این امور اورا بعمل وا میدارد و اعمال او چون بموافقت احکام جنبه عقلانی واقع شود فضیلت است و این نوع فضیلت را فضیلت نفسانی یا اخلاقی گوئیم

فضیلت نفسانی

فضیلت نفسانی یا اخلاقی طبیعی نیست استعدادی است و باید کسب شود و بدرجهٔ عادت که طبیعت دومی است برسد یعنی خو شود و عمل آن شاق و دشوار نباشد بلکه باید از روی رغبت ولذت وعلم واختیار واقع شود و هرگاه این شرایط فراهم آید فضیلت ممدوح خواهد بود .

فضیلت اخلاقی عبارتست از اینکه در هرامر حد وسط میان دوطرف بعبارت دیگر اعتدال بین افراط وتفریط وزیاده ونقصان مرعی شود چه افراط وتفریط درامور خلاف عقل است و رذیلت شمرده میشود .

فضیلت در اعتدال است

پس تهور و جبن هردو رذالت اند و وسط آنها شجاعت است که فضیلت میباشد . شهوانیت و بیحسی هردومذموم اند و فضیلت اعتدال مزاج است . کرامت اعتدال بین بخل و تبذیر است مناعت حد وسط میان تکبر و تذلل است . شرافت خواهی میانهٔ جاه طلبی و پست همتی است . خوش‌خوئی بین آتش مزاجی و بیغیرتی است . اعتیاد واستبداد ومزاح گوئی و نزاع جوئی رذائل اند فضیلت مابین آنهاست که سازگاری وهمدمی باشد . لاف زنی وفروتنی هردو قبیح وحقیقت گوئی حد اعتدال است . مسخرگی

شماره فضایل

وتلخی و(بدگوشتی) افراط وتفریط است رو به معتدل ظرافت و گشاده روئی است . بالاخره شرم و حیا در جوانان که هنوز عملشان رنفس علمه نیافته مستحسن است اما کملان و نیك مردان اختیاراً عمل بد نمیکنند تا منفعل شوند .

عدالت و دادگری بیك اعتبار و بمعنی اعم شامل کل فضایل است زیرا که هر کس مرتکب یکی از رذایل شود ستم کرده است خاصه در اموری که بدیگران تأثیر کند اما عدالت بمعنی خاص عبارتست از برابر داشتن اشخاص ودادن بهر کس آنچه حق او ست ومقصود از برابر داشتن درمورد دادگری همه وقت این نیست که همه یك اندازه سهم ببرند بلکه تناسب باید رعایت شود و این حکم بیشتر در عدالت

داد

توزیعی (۱) باید مرعی باشد یعنی درمقام بخش جوایز واجر و مزد و شئونات ومناصب و مانند آنها . ونوع دیگر دادگری عدالت معامله ایست که در مقام تصحیح معاملات ورفتار مردم است بایکدیگر بعبارت دیگر درمقام حکومت وداوری

(۱) Justice distributive

ودرآن باب برابری باید رعایت شود نه تناسب . وازآنجا که داوری و اجرای داد بوسیلهٔ قانون می‌شود باید متوجه بود که چون همیشه قانون برهمه کیفیات قضایا احاطه و شمول ندارد بعضی اوقات رعایت انصاف بهتر از جمود بر قانون یعنی اجرای عدالت است .

بالاتر از فضائل اخلاقی یا نفسانی که مذکورداشتیم فضایل عقلی است که عبارتست از فهم وفراست وذوق سلیم وقوهٔ تمیز وحزم وموقع شناسی بعبارت دیگر هوشمندی وخردمندی که شخص بداند درهرموقع چه باید کردواین فضیلت بطول زمان وتجربه وآزمودگی حاصل شود و سقراط حق داشت که فضیلت را با دانش مرتبط میداست اما اشتباه میکرد که آنرا عین دانش می‌پنداشت زیرا انسان جنبه حیوانیی دارد که همیشه پیرو خرد نمیشود وبسا باشد که در استیفای لذات شهوانی یا پرهیز ازرنج والم خودداری وبردباری ندارد .

فضائل عقلی

از طرف دیگر فضایل نفسانی هم در بعضی اشخاص بالطبیعه موجوداست اما تا وقتیکه فضایل عقلی آنرا رهبری واداره ننموده اعتباری بآن نیست .

از جمله‌چیزها که ارسطو برای سعادت انسان واجب میداند دوستی است و در اسباب وشرایط ولوازم وچگونگی دوستی تحقیقات مبسوط نموده وآن یکی از بهترین مباحث کتاب اوست دوستان راسه طبقه میکند . اول جماعتی که دوستی آنها مبنی بر نفع است واین غالبا درسالخوردگان دیده میشود دوم گروهی که دوستی ایشان برای تمتع وتفنن است دوستی جوانان اغلب ازاین نوع است. سوم دوستان حقیقی وکسانیکه ازآنها خود آنهارا میخواهند یعنی نیکان و دوستی آنها بالطبع نافع وباتمتع نیزمیباشد این نوع دوستی البته کمیاب است وبطول زمان دست میدهد وغالبا میان اشخاص همپایه وهمدرجه حاصل میشود چه انسان محتاج بمؤانست وهمدمی است ولازمهٔ دوستی معاشرت واستفاده ازیکدیگراست وهرچه فایده دوطرف برای یکدیگر به برابری نزدیکترباشد دوستی استوارتراست ودر این مقام این بحث پیش می‌آید که آیا انسان باید خودخواه باشد یا غیر را بخواهد ؟ اگر

دوستی

خود خواهی اصل است چرا بدنماست وباوجود آن دوستی خالص نمیشود ؟ عکس آنراهم نمیتوان تصدیق کرد چه آشکار است که انسان هرچه میخواهد برای خود میخواهد پس حل مسئله را این قسم میکنند که خود خواهی ازآنجهت بداست که غالباً مردم برتری که برای خود نسبت بدیگران قائل میشوند درتحصیل مال یاجاه یا لذایذ است که این جمله متعلق بجزء غیرعقلانی نفس ومیان مردم مطمح نظر ومورد تنازع است اما هیچگاه ندیده‌ایم کسی ملوم و مبغوض شود ازجهت آنکه بخواهد درداد گری وپرهیز کاری وفضایل بردیگران برتری داشته باشد پس اصل خودخواهی است اما خود انسان غیر ازخود حیوان است وانسان باید انسانیت

خود خواهی وفدا کاری

خودرا بخواهد و اگر چنین باشد از مال وجاه ولذاید گذشت میکند و برد مردم فداکار محسوب ومحبوب می‌شود وحال آنکه خودخواه واقعی اوست زیرا آنکه مطلوب او چیزی است که کسی برای آن با او نزاع ندارد. پس دوست اگر نیک باشد با نیکان متجانس و در نظر آنان خود است وغیر نیست ودوستی از این رو خالص خواهد بود.

لذت

تحقیق دیگر اینکه آیا لذت خوبست یا بد و طلب آن جایز است یا نه؟ ارسطو گوید اگر تأمل کنیم لذت فعالیت قوای نفس است و هر قوه از قوای نفس که در زیبا ترین موضوع خود عمل کند فعل خودرا بروز داده وآن همراه لذت است مثلا باصره فعلش دیدن وموضوع آن مرئیات است پس هرگاه چشم در زیبائی ها عمل یعنی نظر کند فعل خود را به بهترین وجه صورت داده والتذاذ می‌یابد پس البته لذت خارج نیکی برای سعادت لازم است اما لذائذ مختلفند ومراتب دارند. همچنان که باصره از لامسه وسامعه از ذائقه اشرفند لذائذ آنها هم اشرف میباشند پس اشرف لذاید متعلق باشرف اجزاء انسان یعنی عقل است که عمل او تفکر است از این گذشته همه فعل‌های نفس برای منظوری است مگر تعقل و تفکر که خود منظور است پس لذت آنهم بالاترین لذات است یعنی غایت مطلوب یعنی کمال سعادت است وفضایل نفسانی وعقلانی که شرح آنها را پیش داده‌ایم همه برای آنست که انسان را آماده مقام تفکر نمایند که بزرگترین نیکی است و انسان متفکر [illegible] کاری که فکر مطلوب است [illegible] محبوبند.

بالاترین لذائذ فکر است

تفکر یعنی فعالیت عقل وجه امتیاز [illegible] انسان از وجودات دیگر وما به البقای اوست [illegible] که [illegible] انسان [illegible] جهات دیگر [illegible] میشود [illegible] [illegible] سعادت [illegible] آدمی صاحب اختیار [illegible] را [illegible] از هر کردنکری [illegible] خل آنست

نیکوکاری [illegible] است ولیکن نظرت از اختیار [illegible] باید عادت و ملکه [illegible] مالی وحوایج [illegible] خانوادگی که [illegible] مؤثر است و برای [illegible] و اجبار یعنی سیاست [illegible].

[illegible]

[illegible] ارسطو [illegible] را دردست

داریم (۱) و آن نیز از نفایس کتب است و گذشته از احوال مدن شامل تدبیر منزل هم میباشد بلکه تحقیقاتی در باب مال و ثروت دارد که ارسطو را مؤسس علم ثروت ملل نیز قرار میدهد • ماحصل تحقیقات آن کتاب از این قرار است •

سیاست

طبع انسان مدنی است و افراد آن باید باجتماع زیست کنند و بیکدیگر یاری نموده کارهای زندگی را میان خود تقسیم نمایند تا حوائج ایشان بر آورده شود و خوشی زندگانی و سعادت که اصل مقصود و غایت مطلوب است حاصل گردد

برخلاف افلاطون که افراد و خانواده را در جماعت مستهلک میسارد و سعادت جماعت را منظور قرار میدهد ارسطو افراد را اصل میداند چه هیئت اجتماعیه که وجود مستقل از افراد ندارد بدون سعادت اشخاص چگونه سعید تواند بود و همچنین بر خلاف افلاطون مالکیت شخصی را واجب و هیئت خانواده را بنیان زندگانی اجتماعی و بهترین

افراد و خانواده

اقسام ادارهٔ آن میشمارد که پدر در رأس جمعیت واقع و خانواده را در حق ورود راه میبرد و زن و فرزند را که عقلشان تمام نکرده [illegible] دارای [illegible] میتماید و از داد بهتر مهربانی و شفقت میورزد • فرزندان [illegible] در [illegible] و با یکدیگر دوستی باید داشته باشند زن هرچند با شوهر برابر نیست ولی [illegible] باشد حقوق دارد و باید دربارهٔ او هم داد و مردانگی منظور داشت و سر [illegible] درامور خانواده [illegible] وجود بندگان هم درخانواده ضرور است نظر باینکه مردم دراستعداد و [illegible] یکسان نیستند و [illegible] از اقوام دیگر اشرف اند و اگر آنها را [illegible] بندگی گیرند رواست که آزادگان باید بفراغت بوظائف انسانیت و کسب [illegible] کارهای [illegible] را بندگان واگذارند که در حکم [illegible] آلات وادوات [illegible] دواب خودی خود کار میکرد البته حاجت بوجود بندگان و [illegible] و [illegible] نمی باشند و حقوقی بر آنها دارند [illegible] که [illegible] را آزار [illegible] مصلحت است

[illegible] در زندگانی [illegible] صور ساده و طبیعی از آن وجه تحصیل مینمود [illegible] کرده است • که کم کم مال فراوان [illegible] زندگانی اجتماعی [illegible] مسئله

ثروت

[illegible] یا کارکری و کار و رماسی و مردوری [illegible] تعیش و تمتن افتاد [illegible] و حوائج انسان [illegible] کسب کس

(۱) La Politique

وتنازع نداشتند وبصلاح وسلامت وسعادت زندگانی میکردند، پس‌درنظر ارسطو که ذهنش همه متوجه به‌اوضاع یونان و معیشت آن‌زمان‌است بهترین اشکال‌اجتماع اینست که دول کم‌وسعت و کم‌جمعیت ومرکب از ملاکان وفلاحان باشند واین‌جمله‌آزادگان و صاحب زندگانی وزن‌وفرزندبوده‌بفراغت بکسب معرفت بپردازند وزیردست خودبندگان داشته باشند که حوائج زندگی‌را فراهم سازند.

شکل حکومت درهیئتهای اجتماع باختلاف مقتضیات‌محلی‌ازاحوال‌مردم واوضاع جغرافیائی‌وغیرها مختلف میشود اساساً‌چون‌دولت مجموعه‌ایست ازاشخاص‌آزادومتساوی باید حکومت متعلق بعموم باشد «جمهوری ودموکراسی(۱)» همه دراتخاذ تصمیمات شرکت کنند واموررا باکثریت آراء فصل‌نمایند و آزادی وبرابری و داد را میان اعضاء هیئت اجتماعیه نگاهدارند واین کیفیت وقتی دست میدهد که‌میان‌مردم ازجهت تمول وتعقل فرق‌بسیار نباشدیااگرباشدمیان‌جماعت‌شریف و گروه حقیر یك‌طبقهٔ‌متوسط هم باشد که میان آنها اعتدال‌را نگاهدارد تااشراف چندان خودسر وزبردست نشوند ومردمان حقیرزیردست نمانند. ولیکن بسا هست که‌جماعتی ازمردم‌ازجهت‌هوشیاری وچالاکی وپیش‌آمدهای روزگار مقتدرومتنفذشده وحیثیات توانگری‌ونسب وشرافت بخودمیدهندوقدرت و حکومت‌رادردست میگیرند و این‌شکل‌حکومت‌اعیانی‌واشرافی(۲) است و نیز اتفاق میافتد که یك فرد از مردم سمت برتری وقدرت پیدا کرده بر جماعت پادشاه میشود وسلطنت موروثی(۳) تأسیس میکنند. در هریك ازاین‌سه قسم حکومت اگر در خیروصلاح جماعت واقع شود وکارها بدست کاردان وقدرت محدودو مسئولیت درکار وقانون حکمفرما باشد صحیح‌است اما اگر نفع شخصی وهوای نفس مدار امرشود غلط‌خواهدبودودردو قسم‌اخیر ظلم واستبدادودرقسم‌اول عوام‌فریبی (٤) شیوع می‌یابد و هرج‌ومرج برپامیشود وامور مختل میگردد.

ارسطو معتقداست‌که‌اختلافات درممالك وقتی روی‌میدهد که‌مردم درحقوق‌یکسان نباشند ودرتقسیم‌اموال‌ومناصب وشئونات واجرومزد میان آنها رعایت‌تناسب‌واستحقاق نشود وازاین‌جهت ناراضی گردند.

پس برای آن‌امور حدود ونظاماتی قائل‌است که‌باید بموجب‌قانون برقرارشود اما اصلاح حقیقی مفاسد و معایب هیئت اجتماعیه را تربیت میداند و معتقد است که نباید امر تربیت را بمردم واگذاشت ودولت باید آن را بدست بگیرد و برطبق صلاح هیئت اجتماعیه جریان دهد واساس تربیت باید برنگاهداری حداعتدال‌میان قوای انسان باشد.

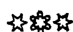
---

(۱) Democratie یعنی حکومت‌عامه

(۲) Aristcratie اگرشرافت مبنی‌باشد Ploutocratie اگربمال شدوگرنه Oligarchie خواهد بود — (۳) Monarchie (٤) Demagogie

ورزش کاری وریاضت برای صحت بدن وتعلیم موسیقی ومانند آن برای نرم کردن احوال اخلاقی لازم است اما نه باندازهٔ افراط یعنی نه‌چندانکه همه بخواهند پهلوان باشندیاهمه اهل حال باشند •

ولیکن متفکرین هرچه بیشتر باشندبهتراست. حاصل اینکه تن‌را برای‌جان پرورش دهند و نفسانیات را تابع ارادهٔ عقلی سازند تانفس آماده وقابل تفکر وتعقل شود که آن خوشی حقیقی زندگانی وغایت مطلوب انسانی است •



چون تعلیمات ارسطو مدت دوهزارسال دردنیا وهمچنین درممالك‌ما مداردانش ومعرفت واساس فلسفه وحکمت بوده وهنوزهم بسیاری‌ازتحقیقات او باهمیت خودباقی‌و ومحل استفاده‌است دربیان اصول آن یك‌اندازه بسط وتفصیل‌روا داشتیم‌هرچند باآنکه سخن درازشد‌برای‌رعایت حوصلهٔ‌خوانندکان وتناسب گنجایش کتاب از نهایت اختصار و ایجاز وترك‌وحذف بسیاری از مطالب ناچار بوده‌ایم ولیکن ازتأمل در همین مختصر مقام بی‌نظیر ارسطو درنکته‌سنجی وموشکافی وبرشته درآوردن وتنظیم انواع مختلف مطالب ومعلومات تشخیص میشود ونباید فراموش کرد که‌او نخستین کسی‌است که علم وحکمت‌را منقسم ومبوب ومرتب نموده بسیاری ازفنون‌را مانند منطق وتاریخ‌فلسفه و تاریخ طبیعی وعلوم اجتماعی ودیگرها ابتکار وتأسیس کرده و آنچه را از دیگران آموخته‌تکمیل واصلاح نموده‌ومدون‌ساخته‌است واینکه‌اورا معلم اول لقب‌داده‌اند بسیار بجابوده‌است‌راست‌است که‌امروز فلسفهٔ‌ارسطو کهنه‌ومندرس‌وتعلیمات‌او درحکمت‌طبیعی یکسره باطل شده ودرفلسفه‌اولی‌هم برآراء او مناقشات بسیارروا‌داشته‌ونیز گفته‌اند ارسطومدت چندین‌قرن سبب‌رکودعلم ومانع ترقی‌آن گردیده‌است ولیکن چون درست تأمل‌شود روشن میگردد که اگر اینسخن راست باشد عیب آن‌حکیم‌نیست بلکه هنر اوست که بامعلومات ناقص آن‌زمان بقوهٔ فکر وتعقل خویش‌طرحی‌درعلم‌وحکمت‌ریخته که ازآنرو پیروانش توانسته‌اند جمیع‌امور زمینی وآسمانی جهان‌را ازمادی‌ومحسوس یا مجرد ومعقول توجیه نمایند وعالم‌خلقت‌را براساسی فرض کنند چنان استوارموزون ومتناسب که مدت دوهزار سال طبع اکثرمردمان هوشمند بآن قانع‌شده‌وخودرا‌محتاج ندیده‌اند که درآن اصول تجدید نظر نمایند وگرنه حکما باید بیایندوبروند وهریک طرحی بریزند و فلسفهٔ که میسازند اگر هوشمندانه باشد برای کاروان علم مانند کاروانسراست که‌چندی درمان رفع حوائج موقتی خودرا بکنند سپس آن‌را ترك‌گفته بکاروانسرای دیگری بروند وکاروانسرا توقفگاه دائمی نیست وفایده‌اش اینست که کاروان در پیمودن مراحل قادرمیسازد تا به بینیم کاروان علمی کی بمنزل اصلی میرسد این‌قدر هست که میدانیم هنوزراهی دراز درپیش دارد وآنچه ازاین‌پس درسیر حکمت بیان خواهیم کرد این‌سخن‌را روشن‌خواهدنمود

وتنازع نداشتند وبصلاح وسلامت وسعادت زندگانی میکردند ، پس‌درنظر ارسطو که ذهنش همه متوجه به‌اوضاع یونان و معیشت آن‌زمان‌است بهترین اشکال‌اجتماع اینست که دول کم‌وسعت و کم‌جمعیت ومرکب از ملاکان وفلاحان باشند واین‌جمله‌آزادکان و صاحب زندگانی وزن‌وفرزندبوده بفراغت بکسب معرفت بپردازند وزیردست خودبندکان داشته باشند که حوائج زندگی‌را فراهم سازند.

شکل حکومت درهیئتهای اجتماع باختلاف مقتضیات‌محلی‌ازاحوال‌مردم واوضاع جغرافیائی‌وغیرها مختلف میشود اساساًچون‌دولت مجموعه‌ایست ازاشخاص‌آزادومتساوی باید حکومت متعلق بعموم باشد «جمهوری ودموکراسی(۱)» همه دراتخاذ تصمیمات شرکت کنند واموررا باکثریت آراء فصل‌نمایند و آزادی وبرابری و داد را میان اعضاء هیئت اجتماعیه نگاهدارند واین کیفیت وقتی دست میدهد که‌میان‌مردم ازجهت تمول وتعقل فرق‌بسیار نباشدیااگرباشدمیان‌جماعت‌شریف وگروه حقیر یك‌طبقهٔ‌متوسط هم باشد که میان آنها اعتدال‌را نگاهدارد تااشراف چندان خودسر وزبردست نشوند ومردمان حقیرپرزیردست نمانند . ولیکن بسا هست که‌جماعتی ازمردم‌ازجهت‌هوشیاری وچالاکی وپیش‌آمدهای روزگار مقتدرومتنفذشده وحیثیات توانگری‌ونسب وشرافت بخودمیدهندوقدرت و حکومت‌رادردست میگیرند و این‌شکل‌حکومت‌اعیانی‌واشرافی(۲) است و نیز اتفاق میافتد که یك فرد از مردم سمت برتری وقدرت پیدا کرده بر جماعت پادشاه میشود وسلطنت موروثی(۳) تأسیس میکند . در هریك ازاین‌سه قسم حکومت اگر در خیروصلاح جماعت واقع شود وکارها بدست کاردان وقدرت محدودو مسئولیت درکار وقانون حکمفرما باشد صحیح‌است اما اگر نفع شخصی وهوای نفس مدار امرشود غلط‌خواهدبوددردو قسم‌اخیر ظلم واستبدادودرقسم‌اول عوام‌فریبی (٤) شیوع می‌یابد و هرج‌ومرج برپامیشود وامور مختل میگردد.

ارسطو معتقداست‌که‌انقلابات درممالك وقتی روی‌میدهد که‌مردم درحقوق‌یکسان نباشند ودرتقسیم‌اموال‌ومناصب وشئونات واجرومزد میان آنها رعایت‌تناسب‌واستحقاق نشود وازاین‌جهت ناراضی گردند .

پس برای آن‌امور حدود ونظاماتی قائل‌است که‌باید بموجب‌قانون برقرارشود اما اصلاح حقیقی مفاسد و معایب هیئت اجتماعیه را بتربیت میداند و معتقد‌است که نباید امر تربیت را بمردم واگذاشت ودولت باید آن را بدست بگیرد و برطبق صلاح هیئت اجتماعیه جریان دهد واساس تربیت باید برنگاهداری حداعتدال‌میان قوای انسان باشد .

---

(۱) Democratie یعنی حکومت‌عامه

(۲) Aristcratie اگرشرافت نسبی‌باشد Ploutocratie اگربمال شدوگرنه Oligarchie خواهد بود - (۳) Monarchie (٤)Demagogie

ورزش کاری وریاضت برای صحت بدن وتعلیم موسیقی وما نند آن برای نرم کردن احوال اخلاقی لازم است اما نه باندازهٔ افراط یعنی نه‌چندانکه همه بخواهند پهلوان باشند یا همه اهل حال باشند •

ولیکن متفکرین هرچه بیشتر باشند بهتر است. حاصل اینکه تن را برای جان پرورش دهند و نفسانیات را تابع ارادهٔ عقلی سازند تا نفس آماده وقابل تفکر وتعقل شود که آن خوشی حقیقی زندگانی وغایت مطلوب انسانی است •



چون تعلیمات ارسطو مدت دوهزارسال دردنیا وهمچنین درممالك ما مدار دانش ومعرفت واساس فلسفه وحکمت بوده وهنوزهم بسیاری از تحقیقات او باهمیت خود باقی و محل استفاده است دربیان اصول آن یك اندازه بسط وتفصیل روا داشتیم هرچند باآنکه سخن درازشد برای رعایت حوصلهٔ خوانندگان وتناسب گنجایش کتاب از نهایت اختصار و ایجاز وترك وحذف بسیاری از مطالب ناچار بوده‌ایم ولیکن ازتأمل در همین مختصر مقام بی‌نظیر ارسطو درنکته‌سنجی وموشکافی وبرشته درآوردن وتنظیم انواع مختلف مطالب ومعلومات تشخیص میشود ونباید فراموش کرد که او نخستین کسی است که علم وحکمت را منقسم ومبوب ومرتب نموده بسیاری ازفنون را مانند منطق وتاریخ فلسفه و تاریخ طبیعی وعلوم اجتماعی ودیگرها ابتکار وتأسیس کرده و آنچه را از دیگران آموخته تکمیل واصلاح نموده ومدون ساخته است واینکه اورا معلم اول لقب داده‌اند بسیار بجا بوده است راست است که امروز فلسفهٔ ارسطو کهنه ومندرس وتعلیمات او درحکمت طبیعی یکسره باطل شده ودرفلسفه اولی هم برآراء او مناقشات بسیار وارداست ونیز گفته‌اند ارسطو مدت چندین قرن سبب رکود علم ومانع ترقی آن گردیده است ولیکن چون درست تأمل شود روشن میگردد که اگر اینسخن راست باشد عیب آن حکیم نیست بلکه هنر اوست که با معلومات ناقص آن زمان بقوهٔ فکر وتعقل خویش طرحی درعلم وحکمت ریخته که ازآنرو پیروانش توانسته‌اند جمیع امور زمینی وآسمانی جهان را ازمادی ومحسوس یا مجرد ومعقول توجیه نمایند وعالم خلقت را براساسی فرض کنند چنان استوار وموزون ومتناسب که مدت دوهزار سال طبع اکثر مردمان هوشمند بآن قانع شده وخودرا محتاج ندیده‌اند که درآن اصول تجدید نظر نمایند وگرنه حکما باید بیایند وبروند وهریك طرحی بریزند و فلسفهٔ که میسازند اگر هوشمندانه باشد برای کاروان علم مانند کاروانسرا است که‌چندی درمان رفع حوائج موقتی خودرا بکنند سپس آن‌را ترك گفته بکاروانسرای دیگری بروند وکاروانسرا توقفگاه دائمی نیست وفایده‌اش اینست که کاروان دربیمودن مراحل قادرمیسازد تا به بینیم کاروان علمی کی بمنزل اصلی میرسد این‌قدر هست که میدانیم هنوزراهی دراز درپیش دارد وآنچه ازاین‌پس درسیر حکمت بیان خواهیم کرد این‌سخن‌را روشن خواهد نمود

فصل سوم

متأخرين از حكماى قديم

ذكر همه حكما يا مذاهب فلسفى كه درمائه چهارم پيش ازميلاد و بعد ها در يونان ظهور نموده از گنجايش اين كتاب بيرون وهم بى ضرورت است •

شاگردان و پيروان سقراط وافلاطون وارسطو بسيار بوده اما چندان چيزى بر تحقيقات آنها نيفزوده اند بنابراين دراينجا به بيان اجمالى ازاحوال و مذاهب دانشمندانى كه از حكماى معتبر واستاد شمرده ميشوند وآراء ايشان درافكار وعقايدمردم تأثير داشته است اكتفا ميكنيم •

ابيقور(۱)

ابيقور در۳٤۱ پيش از ميلاد متولد شده نزديك هفتادسال زيست كرد (معاصر خلفاى اسكندر مقدونى) خانواده اش فقير و پدرش مكتبى بوده است مادرش بخانه هاى مردم ميرفت وعمليانى از قبيل جن گيرى وطلسم سازى ميكرد و اودر كودكى بامادر در آن عمليات همراه بود ازاين رو بموهومات وعقايد سخيف عامه برخورد و برآن شد كه مايهٔ بزرك تلخى روزكار مردم ترس و دلواپسى است كه ازارباب انواع وموجودات موهوم وهول مرك وعقاب آن دارند پس حكمت او بيشتر متوجه رفع اين علتها گرديده ودررايل ساختن خرافات ازاذهان پيروان خود كوشيده است •

فلسفهٔ ابيقور تقريبا يكسره از ذيمقراطيس گرفته شده است يعنى علم را نتيجهٔ حس ميداند وعالم را كلا جسمانى ومركب ازذرات لا تتجزى ميانگارد كه ازشماره بيرون بند وابدى وقديم ومتحرك دائم ميباشند وروح را هم مانند جسم تركيبى ازذرات مى پندارد وپس از مرك فانى ميشمارد •

فرق بزرك رأى ابيقوربا ذيمقراطيس اينست كه ابيقور براى ذرات درحركت نوعى

---

(۱) Epicure_

از قوه و اختیار قائل و بتصادف معتقد است انسان راهم مختارمیدانند وکلیه جبر و ضرورت‌را منکر است .

از حکمت اپیقور آنچه بالاختصاص محل‌توجه است شیوهٔ اخلاقی‌اوست پیش‌ازاو یکی ازشاگردان سقراط اریستیپوس (۱) بنام نظر باینکه‌استاد بزرگوار سعادت و خوشی‌راعایت آمال‌میخواند در پیروی این عقیده برخلاف‌سقراط که سعادت را در طلب دانش‌میدید وخوشی را در ادراك لذاید پنداشت و حکمت را برای تشخیص لذات حقیقی موضوع انگاشت

اخلاق اپیقوری

در این عقیده‌اشخاص بسیار شریك شدند از جمله‌اپیقور نیز این‌مشرب‌را پسندید و تکلیف ایشانرا تنها درك لذت فهمید از اینرو اپیقور و پیروانش نزد مردم به خوش گذرانی وعشرت رانی معروف‌شدند‌و هم اکنون اروپائیان عیاشی و کامرانی‌رازندگی اپیقوری (۲) خوانند .

اما عقیدهٔ عامه در بارهٔ اپیقوریان ناشی از عدم غوردر فلسفهٔ ایشان بوده‌وحقیقت اینست که اپیقور ازمرتاضان بشمار میرود چه خوشی که اپیقور دنبال میکرد آسایش نفس‌وخرسندی‌خاطر بود که دوام دارد نه شهوات ولذات آنی که گذرنده است و انسان پس از ادراك آن گرفتار درد و رنج میشود ومیگفت‌حکیم لذائذ معنوی‌را برتمتعات مادی برتری میدهد چه ادراك‌آنها آسانتر و درهمه وقت وهمه‌حال میسر است‌وسایل بسیار نمیخواهد و اسباب آن در وجود انسان‌فراهم‌میباشد اگرشخص حرص‌وطمع راازخود دور کند و درپی‌کامرانی‌وخوش گذرانی نباشد یعنی برنفس تسلط یابدو بدخواهی و بدگوئی مردم را بچیزی نشمرد و از مرگ و عقبات آن واهمه و بیم نداشته باشد خاطرش‌آسوده‌خواهدبود وروزگارراهمواره بخوشی‌خواهد گذرانید واپیقوراین‌دستوررا کاملا پیشنهادخود ساخته و بطبق آن‌عمل میکرد دنبال‌مال‌وجاه نمیرفت ازدخالت در امورملکی احتراز داشت در شهر آتن باغی خریده مدرس‌خود قرار داده بود و آنجا بافقر وقناعت بسرمیبرد و باشاگردان‌خود موانست و یگانگی میگذرانید و آنها برآستی اخوان صفا بودند خود داری ونرد باری اپیقورچنان بود که درمرض‌موت که سنگ‌مثانه ودرد کلیه داشت ودائما گرفتار عذاب الیم بدنی بود‌آرامش خاطر را ازدست نمی دادو بادوستان بخوشی مصاحبه ومکالمه میکرد

باغ اپیقور در زبانها بعلم معروف است‌ناما بر آن ذکرمیکنند و کنایه از فلسفهٔ اپیقوری میدانند

کلبیها و رواقیها

یکی از شاگردان سقراط انتیس تنس (۳) به احوال وشیوهٔ زندگانی‌استادرا

Antisthène (۳) - Vie épicurienne (۲) - Aristippe (۱)

پیشنهادخود ساخت ولی راه مبالغه رفت غایت وجودرا فضیلت وفضیلت را در ترك همهٔ تمتعات جسمانی و روحانی دانست ومؤسس سلسلهٔ ازحکماشد که ایشانرا کلبی(۱) میگویند بسبب آنکه گفتگوهای آنتیس طینس

کلبی ها

در محلی از شهر آتن واقع میشد که بمناسباتی آنرا سك سفید (۲) میخواندند ونیز بسبب اینکه پیروان او در شیوهٔ انصراف از دنیا واعراض ازعلائق دنیوی چنان مبالغه کردند که ازآداب و رسوم معاشرت و لوازم زندگانی متمدن نیزدست برداشته حالت دام ودداختیار نمودند با لباس کهنه و پاره وسروپای برهنه وموی ژولیده مانند درویشان میان مردم میرفتند و در گفتگو هرچه برزبان میگذشت بی ملاحظه میگفتند بلکه در زخم زبان اصرار داشتند (۳) و بفقر و تحمل رنج و درد سرفرازی میکردند وهمه قیود و حدودی که مردم در زندگانی اجتماعی بآن مقید شده اند ترك کرده حالت طبیعی را پیشنهاد خود ساخته بودند •

فرد کامل اینجماعت دیوجانوس (٤) است که حکایات بسیار ازرفتاروگفتاراو نقل کرده اندازجمله اینکه درترك اسباب دنیوی کار راباجائی رسانید که درخم منزل کرده(٥) و تنها یك کاسه برای آب نوشیدن داشت روزی جوانی را دید که بامشت ازنهرآب مینوشد پس کاسه را انداخت که معلوم شد در دنیا باینهم نیاز نیست بی اعتنائی او بمردم از اینرودانسته میشود که وقتی اورادیدند میان روز با فانوس روشن میگردید سبب پرسیدند گفت انسان میجویم (٦) ونیزوقتی ابناء وطنش اورا تبعید کردند کسی بطعن گفت همشهریان ترا ازشهر راندند گفت نه چنین است من آنهارا در شهر گذاشتم ومعروف است که اسکندرکبیر درحالیکه بالای سر او ایستاده ومیان او وخورشید حایل شده بود گفت از من چیزی بخواه گفت میخواهم سایه خودرا از سرم کم کنی •

دیو جانوس



همچنانکه اریستیپوس واسطه میان سقراط وابیقور بوده کلبی هاهم واسطه میان آن مرد بزرگ ورواقیان بوده اند واین حمله حکمت را تنها برای تعیین تکلیف زندگانی ودستور اخلاقی میدانستند و استفاده علمی ازآن نمیخواستندو بحث علت ومعلول را باندازهٔ که باخلاق مدد میرساند روامیداشتند

رواقیان

---

(۱) Cyniques - (۲) Cynosarge - (۳) اکنون در زبانهای اروپائی Cynisme بمعنی پر روئی و بیشرمی و بی ملاحظه حرف زدن است - (٤) Diogens - (٥) این فقره رادرمشرق زمین بافلاطون نسبت داده اندامـا اشتباه است خواجه حافظ می فرماید جز افلاطون خم نشین شراب سر حکمت بما که گوید باز

(٦) یقیناً گوینده مـا نظر باین قصیه داشته که فرموده است

دی شیخ گرد شهر همی گشت با چراغ کز دیو و دد ملولم وانسانم آرزوست .

حتی اینکه در باره رواقیان‌میتوان گفت جمعیت ایشان جنبهٔ مذهبی بیشتر داشت تا فلسفی
درهرحال سر سلسلهٔ این جماعت زینون (۱) نامی از اهل قبرس ومعاصر اپیقور بوده
و دیگری از معتبر ترین آنها خر وسبس (۲)از مردم آسیای‌صغیر که شاگرد وجانشین
زینون بوده‌است و آنانرا رواقی ازآنرو گفته اند که حوزهٔ ایشان دریکی ازرواقهای
شهر آتن منعقد میشد (۳) .

بعقیدهٔ رواقیان کل یعنی آنچه افلاطون مثال و ارسطو صورت یا تصورمیخواند
تنها در ذهن موجود است و ذهن انسان لوحی است ساده‌ومعلومات‌اومنحصراً ازخارج

منطق رواقیان

بدست میآید یعنی بوسیله‌محسوسات که درذهن‌همچون نقش‌بر
موم می باشد . وفهم انسان‌چهارمرتبه‌دارد،وهم‌وگمان وادراك
و علم که مرتبهٔ یقین است و این‌چهار مرتبه را باشاره بوسیلهٔ‌مشت‌بازومشت‌نیم‌بسته‌و
مشت‌بسته‌و مشتی که‌در مشت‌دیگر قرار گرفته‌باشد نمودارمیکردند . کلیهٔ‌رواقیان بمنطق
اهمیت تمام‌میدادند و بسیاری‌از اصطلاحها ووصل‌وبابهای این فن‌را آنها وضع وتنقیح
کرده اند .

فلسفهٔ رواقیان نوعی ازوحدت‌وجود است(٤) اما جسمانی نه روحانی باین‌معنی
که‌جزجسم وجودی قائل نیستند و معتقدند که‌آن فاعل است یا منفعل فاعل یعنی قوهٔ

فلسفه رواقیان

(بمعنی قدرت‌نه باصطلاح‌ارسطو) آنستکه دراساس‌روح‌یانفس‌و
درکلیه‌عالم پروردگارخوانده‌میشود ومنفعل‌آنستکه در انسان
بدن ودرعالم ماده مینامند واین دوامر یعنی‌قوه وماده‌یاروح وبدن یا خدا وماسوی که
حقیقت آنها واحداست بایکدیگرمزج کلی دارند چنانکه وجود یکی در تمامی وجود
دیگری‌ساری‌است وانسان‌عالم‌صغیراست‌وجهان‌عالم‌کبیرودرباب حقیقت عالم از رأی
هرقلیطوس پیروی میکنندکه اصل وجود راآتش میدانست‌وآتش‌بدوی‌بهوا وآب‌وخاك
تبدل یافته ودم الهی درآن‌دمیده شده‌وبنا براین هرفردی ازموجودات ازدم الهی بهرهٔ
دارد وآن بهرهٔ که دراو موجوداست اجزاء عالمرا نگاه می‌دارد .

مدار امر عالم بر ادوار است وعاقبت متلاشی‌میگردد و رجوع‌باصل یعنی‌آتش
بدوی می کند پس ازآن دور دیگرآغاز کرده وکاملا مانند دورسابق جریان‌می‌یابد
وآن نیز سرانجام متلاشی میشود و همچنین بی نهایت .

رواقیان جریان‌امور عالم را ضروری میدانند وجبری مذهب‌اند در اموراخلاقی
بیان ایشان از اینقرار است .

انسان که عالم صغیراست و جسماً وروحاً پارهٔ از عالم کبیر میباشدناچار بایداز

---

(۱) zénon (۲) Chrysippe — (۳) در زبان یونانی رواق را stoa می‌گفتند ازاینجهت‌است
که در زبانهای اروپا رواقیانرا stoiciens و حالت اخلاقی ایشان‌را stoique گفته اند .
(٤) panthéisme

قوانین طبیعت پیروی نماید وچون در عالم کبیر طبیعت محکوم عقل کل است که داخل وجود اوست انسان هم باید عقل را حاکم بر اعمال خود بداند پس عمل نیک و فضیلت آنستکه با عقل سازگار باشد و بنابراین انسان باید نفسانیات را که از حکم عقل منحرف میشوند از خود دور کند وسکون خاطر را رها ننموده و تأثر بخود راه ندهد و اگرچنین کرد و نفس را معلول عقل نمود فاعل مختار خواهد بود زیرا هر آنچه عقل حکم می کند آرزو بخواهد نمود وهرچه آرزو کند بآن خواهد رسید پس امور خارجی در آزادی واختیار وخوشی وسعادت انسان تاثیری ندارد و خوشی امری درونی است یعنی بخرسندی خاطر است وهرچه خودرا ازعلائق بیشتر رهائی دهد وارسته تر خواهد بود و اهتمام در وارستگی وآزادی چنان برای انسان واجب است که جهت استخلاص از قیود و ناملایمات بخودکشی هم اگر محتاج شود باك نیست وازرواقیان کسانی که رشتهٔ حیات خویش را باختیار قطع کردند متعددند.

اخلاق رواقیان

فضیلت مقصود بالذات است وغایت او خود اوست وآن درواقع یکی بیش نیست یعنی حکمت یا شیوهٔ عقلائی که جنبه‌های مختلف دارد مثلا اگر ازحیث ترس و بیباکی ملحوظ شود دلیری نام میگیرد و اگر نسبت بمنفعات در نظر بگیرند خودداری خوانده میشود وهرگاه در تعیین حصه‌هاوحقوق مردم منظور گردد دادگری خواهد بود و بنظر اینکه فضایل همه ازیك منشاء میباشند هرکس دارای یکی از آنها باشد جامع همه فضایل است واگرفاقد باشد جامع رذایل خواهد بود.

فضایل

چون رواقیان اصول مذکور درفوق را در زندگانی مدار عمل قرار میدادند وجز تقید بهپیروی طبیعت یا عقل هیچ امر دیگر را قابل اعتنا و اندیشه نمیدانستند در بین مردم بخوب و بدبیدی و عدم علقه‌ودرو بینی و قناعت و بردباری‌وجود داری معروف میباشند وازاینجهات ضرب المثل شده‌اند باختلاف اقوام و ملل راهم قائل نبوده همه افراد مردم رامساوی‌دانسته‌ورز بجهان می خوانند وبنده گرفتن راجایز نمیشمردند

شکاکان

شکاکان (۱) جماعتی از حکما هستند معتقد بر اینکه انسان برای کسب علم ویقین بمعلومات خود میزان و مأخذ صحیحی ندارد حس خطا می کند وعقل از اصلاح خطای او عاجز است چه اشخاص بسبب اختلاف بنیه ومزاج وخو وفهم و زمان ومکان واوضاع واحوال وتربیت و انس و عادت وغیرها ادراکات مختلف مینمایند وامور را یکسان تشخیص نمیکنند وبنابراین در هیچ امری نباید رای جزمی وحکم قطعی اظهار کرد و همه چیز را باید مشکوك دانست بنابراین مرد بر اعمال زندگانی حسن اخلاقی هم بنظر وی تمامی و بسته عادت را باید اختیار کرد

(۱) Sceptiques

هرچند در میان قدما هم این نوع عقاید بوده و پروتاغوراس سوفسطائی که پیش از این شناسانیده‌ایم نیز همین مدعا را داشته است ولیکن کسی که بانی مذهب معروف بلکه مؤسس آن شمرده میشود پیرهون (۱) نامی است که معاصر اسکندر مقدونی ومردی بلند پایه بوده ومریدان بسیار داشته است و باین مناسبت اروپائیان شکاکان را پیرهونی نیز میگویند

پیرهون

فضلای ما میان شکاکان و سوفسطائیان از جهت مشابهتی که بیکدیگر دارند فرق نگذاشته و شکاک را هم سوفسطائی خوانده اند

---

(۱) Pyrrhon

فصل چهارم

حوزه های اسکندریه و دوره رومیان

۱ - حوزه علمی اسکندریه (۱)

درتاریخ علم وحکمت یونان‌را درمائه ششم وپنجم وچهارم پیش ازمیلاد باجمال واختصار ازنظر گذرانده‌ایم . درسراسر این مدت دنیای متمدن غیر از یونان یعنی مصر و آسیای غربی در تحت قدرت وسلطنت پادشاهان‌هخامنشی ایران‌بوده‌وچون ازآثار کتبی آن دوره و این اقطار هیچ‌باقی نمانده‌ومأخذ اطلاعات ما ازآنجهت‌منحصر بکتب

علم و حکمت در مشرق

یونانی است با کمال تأسف باید گفت از معارف‌آنان تقریباً بیخبریم • اجمالا میدانیم که در این‌ممالك نیز ارباب‌معرفت‌و مردمان صاحبنظر بوده و یونانیهاهم از ایشان استفاده کرده‌اند اما چه اشخاص بوده وچه نظر داشته اند بدرستی نمیدانیم‌ودرآن‌باب باید بحدس و قیاس و علائم وامارات‌متوسل‌شویم . تنها نام بزرگی که‌از مردان قدیم ایران بر سر زبانها مانده زردشت‌است که مؤسس کیش و آئین‌ایرانیان باستانی است . امابیان‌حال وگفته‌های او مربوط بتاریخ ادیان می شود ودر هرحال تحقیق این مسائل از موضوع این رساله بیرون است •

پس از مائه چهارم یعنی در واقع بعد ازارسطووشاگردهای‌او ومعاصران‌ایشان شهر آتن بلکه کلیه یونان‌ازجهت‌علم‌وحکمت‌ازرونق‌افتاده وازآن پس ارباب معرفت وهنر هرچند بازاکثر یونانی بودند مجمع و محل جلوه ومجال‌ایشان اسکندریه بود

اسکندریه و بطلمیوسها

زیرا که بطلمیوسهای مصر که‌مؤسس دولتشان یکی‌ازسرداران اسکندر موسوم به‌بطلمیوس (۲) بوده در پایتخت خود یعنی اسکندریه بجمع آوری‌وتشویق‌اهل کمال‌اهتمام نمودند و وسایل

---

(۱) Ecole Alexandrie (۲) Ptolémée

تحقیقات علمی‌را از کتاب‌خانه وباغ نباتات وحیوانات ورصدخانه وغیرها از هرجهت برای آنها فراهم وحوزهٔ علمی‌را گرم کردند. درمائه سوم ودوم پیش ازمیلاد دارالعلم اسکندریه رونق‌تمام داشت اما پس‌ازآنهم تااوایل مائه چهارم بعد ازمیلاد دایربوده•

دانشمندان نامی این‌دوره چه آنها که در اسکندریه بوده وچه‌معدودی که‌در اقطار زیست‌کرده‌اند با یونانیان سابق یك‌فرق‌بزرك داشتند وآن اینستکه دریونان بیشتر اهل علم جامع علوم وفنون بودند واهتمام خود را مصروف یك رشته مخصوص نمی نمودند• بعبارت دیگر حکیم بودند ودرمعارف‌نظربکلیات داشتند • در واقع ارسطو که آخرین حکمای متقدمین است نخستین کسی‌است که تشعب و تفنن‌را درعلوم فتح‌باب کرده است ولیکن او نیز خود جامع بوده و تخصص اختیار ننموده است. اما دانشمندان متأخر اکثرذیفن بوده‌اند وهم خودرا مصروف رشته‌های‌خاص کرده و آنهارا بسط و توسعه داده اند ونتایج کارها وکوششهای ایشان‌است که معارف‌پروران اسلامی‌جمع آوری کرده و موضوع بحث وتحقیق ساخته ومزید ومکمل نموده ودررساله و کتب خود برشتهٔ تحریر وثبت وطبط درآوردند وهنگامیکه مردم اروپا توجه بعلم ومعرفت کردند ازآن مخزن ومنبع استفادهٔ کامل نمودند چنانکه بعدها نیز دراین باب سخن خواهیم راند •

تشعب وتخصص در علوم

ابولونیوس (۱) واقلیدس(۲) که کتاب اورا درصدراسلام بعربی ترجمه کرده‌اند وبعدها خواجه نصیرالدین طوسی تحریر نموده درهندسه نام بلند دارند و هردو از حوزهٔ اسکندریه‌وازمائه‌سوم‌پیش‌ازمیلادمیباشند. ارشمیدس(۳) در کلیه ریاضیات خاصه جراثقال عالیمقام است‌معاصراقلیدس بوده ودرجزیره صقلیه (٤) میزیسته است.

فضلای نامی آن دوره

درهیئت ونجوم ارسطرخس(٥) قائل بحرکت زمین ومرکزیت خورشید بوده و ابرخس(٦) بزرگترین منجم قدیم قلمدادشده وهردو درمائه دوم پیش‌ازمیلادبوده‌اند.

بطلمیوس (مائه دوم بعدازمیلاد) صاحب کتاب‌المجسطی (۷) مشهور ترین علمای هیئت قدیم و حوزهٔ علمی اسکندریه‌است و تعلیمات او درهیئت مبنی برمرکزیت‌زمین و حرکات افلاك وغیرآن تامائه شانردهم میلادی‌بپاد ومدارابن‌علم بوده است

اراتوسطنس(۸) که درمائه سوم پیش‌ازمیلاد میزیسته نیز مردی جامع و حکیم بوده اما درجغرافیا وهیئت‌تبحرخاص داشته است •

دیگر کسی که نام‌بردنش دراین‌مقام واجب مینماید جالینوس(۹) طبیب معروف وتالی بقراط است واودرمائه دوم میلادی دررم میزیسته و تا زمانیکه در اروپا علم

(۱) Appolonius – (۲) Euclide (۳) Archimiede (٤) Sicile

(٥) Aristarque – (٦) Hipparque – (۷) Almageste

(۸) Eratosthene – (۹) Galien

تجدید شده بود طب جالینوسی تقریباً تنها دستور معالجهٔ امراض بوده است

فلاسفه و تأثیر مشرق زمین

اما فلاسفه و حکما همه خوشه‌چین خرمن قدما مخصوصاً فیثاغورث و افلاطون و ارسطو میباشند و طبقات چند تشکیل داده‌اند که آنها را فیثاغوریان اخیر و اکادمیان اخیر و رواقیان اخیر و امثال آن خوانده‌اند درهرحال چون اسکندریه بمشرق زمین متصل و از آنجا ارتباط با مصر و ممالک آسیا آسان است یونانیان در آن دوره با فکار مشرق زمینی بیشتر مأنوس شدند و این کیفیت در فلسفهٔ ایشان بهتر محسوس می گردد بعضی از متفکرین هم درصدد جمع میان گفته‌های پیشینیان و وفق دادن آراء آنها با یکدیگر بوده و یا از هر طائفه از قدما قولی را اخذ و در واقع در حکمت التقاط کرده و فلسفه مختاصی جمع آوری نموده و این جماعت را التقاطیون(۱) می نامیم .

التقاطیون

افلاطونیان اخیر

ذکر همه اشخاص یا طبقات حکمای مزبور برای ما با قیدیکه باختصار کلام داریم سودی ندارد و اکتفا میکنیم به بیان مختصری از حکمای دورهٔ اسکندریه که افلاطونیان اخیر(۲) نامیده شده‌اند چه آنها از یك جهت تجدید مذهب افلاطون کرده اند وهرچند از التقاطیون محسوب می‌شوند تحقیقاتیکه در حکم و معارف دارند بدیع است و میتوان ایشان را مستقل دانست و بدیده اصالت در آن نظر کرد وچون از افکار شرقیان نیز اقتباس بسیار نموده‌اند و بعدها هم فلسفه ایشان در افکار مردم مشرق تأثیر کلی داشته است از این جهت نیز برای ما مخصوص محل توجه میباشد .

چون افلاطونیان اخیر آخرین سلسلهٔ معتبر حکمای یونان و خاتم دورهٔ حکمت قدیم میباشند و معتبر ترین آنها هم اصلا رومی و ساکن روم بوده است پیش از آنکه بنای بحث در احوال و اقوال ایشان بگذاریم نظری هم برومیان و ارباب معرفت آن قوم بیندازیم تا شناسائی خودرا نسبت بدانشمندان مغرب‌زمین کامل سازیم

۲ــ حکمای روم

رومیان هرقدر در فنون جنگ و عملیات سیاست و کشورداری مهارت داشتند از علم و حکمت بی‌بهره بودند و به معقولات و [illegible] آشنا نشدند مگر پس از آنکه یونان را مسخر کردند و با یونانیان آمیزش نمودند . از این رو شگفت نیست که در فلسفه و علوم حکمت بنای تازه نگذاشتند و هرچه دارند از حکمای یونان کسب کرده‌اند اما آثار قلمی فصحای ایشان خصوصاً در ادبیات [illegible] گرانبهای عالم انسانیت و مشاهیر آن [illegible] معقولات [illegible] در صفحات تاریخ در باب علم و حکمت رومیان مختصری بیش [illegible] است .

(۱ Fc[illegible]

ازدانشمندان رومی کسانیکه بسبب قدرت‌قلم یاقوت نفس واحوال‌اخلاقی نامی میباشند وباید شناخت ازاین‌قرارند .

لوکرسیوس

لوکرسیوس (۱) در نیمهٔ نخستین‌ازمائه اول پیش از میلاد میزیسته است اثری که ازاو مانده منظومه‌ایست باسم «طبع اشیاء» (۲) یاطبیعت که دلیل بر کمال قدرت طبع شاعری اوست وآن منظومه سراسر حکمت‌است وفلسفهٔ ابیقور را باز مینماید و روی‌همرفته ازآثار مهم ادبی وفلسفی بشمار میرود اما غیرازآراء ابیقور که مبنی بر حکمت ذیمقراطیس‌است چیزی ندارد که محتاج به بیان آن باشیم .

کیکرو (سیسرن)

سیسرن (۳) از رجال بزرك سیاسی روم و بزرگترین خطیب آن قوم ویکی از فصیحترین وبلیغ‌ترین گویندگان ونویسندگان بوده است . رویهمرفته از بزرگان دنیا بشمار میرود متمایل بحکمت آکادمی‌است اما دراخلاق شیوهٔ رواقیان‌دارد . درواقع از التقاطیون و اهمیت آن حسن بیان‌است رسائلش دراخلاقیات گرانبهاست در مائه اول‌پیش‌از میلاد میزیسته‌است (اواسط‌دورهٔ اشکانیان)

سنکا

سنکا (٤) ازرجال مائه اول میلادی و مربی‌امپراطور نرون(٥) بود در فلسفه مذاقش بارواقیان موافق ورسائلی در موعظه واخلاق دارد که معروف و نفیس است کردار او را نقادان با گفتارش همداستان سازگار نیافته اند اما بسیاری معتقدند بر اینکه خوشرفتاری نرون درسالهای اول سلطنت ازتأثیر تربیت این حکیم بوده است ولیکن آن امپراطور مخبط وسبعیت برمزاجش غالب بود عجایبی که مرتکب شده درتواریخ مضبوط ومایهٔ حیرت‌است ازجمله اینکه برفضایل‌وجاه ومکنت ومال وثروت مربی خود رشك برده باو حکم‌داد رگهای خویش را بازکند حکیم از اطاعت چاره نداشت و بدست خود رشتهٔ زندگانی خویش را قطع کرد .

اپیکتیتوس

اپیکتیتوس(٦) اصلا یونانی ودرروم ابتدا ازبندگان بود بعدها آزادشد درپایان مائه اول وآغاز مائه دوم میزیست احوالش بدرستی معلوم نیست در فلسفه تنها متوجه اخلاق بود وشیوهٔ رواقیان را پسندیده در زندگانی ازجهت تجرد و وارستگی از سقراط‌ودیوجانس پیروی می کرد شخصاً چیزی ننگاشته‌وتعلیماتش‌رایکی ازمعتقدانش در یك کتاب(۷) ویك‌رسالهٔ مختصر(۸) بزبان یونانی جمع آوری نموده‌است بنیاد تحقیقات

---

(۱) Lucrece (۲) بزبان‌لاتین De nature rerum وبزبان‌فرانسه De la nature des choses
(۳) Ciceron –(٤) Séneque –(٥) Neron
(٦) Epictete –(۷) Les Entretiens d,epictete یعنی گفتگوهای اپیکتتوس –(۸) Manuel

او اینست که امور دنیا بردوقسم‌میباشد قسمی که‌دراختیارماهست وقسمی که‌دراختیار ما نیست آنچه دراختیار ما هست فکر واراده خودماست پس‌اگر برنفس‌خویش مسلط باشیم وقوت‌عزم واراده داشته باشیم آزاد ومستقل خواهیم بودچه هیچکس نمیتواند برعقل ونفس ما مسلط شود سایر چیزها از اشخاص واموال وغیرآنها ازما نیستند و از اختیار ما بیرونند و نباید جز آنگونه که هستند آرزو و توقعی داشته باشیم توجه باین‌نکته مایهٔ آسایش خیال وفراغ خاطر ما خواهد بود وباین‌طریق کاملاخوش و سعادتمند خواهیم زیست

از قرار معلوم احوال آن‌حکیم با این فلسفه کاملا موافق بوده وبردباری و خودداری تمام داشته است چنانکه نقل‌کرده‌اند که درزمان بندگی روزی‌خواجه‌اش که مردم آزار بود پای اورا باآلات شکنجه رنجه میکرد او بی آه و ناله با کمال آرامی گفت پایم را خواهی شکست وعاقبت چنین‌شد وباز او تغییرحال نداده بهمان آرامی گفت نگفتم پایم‌را میشکنی ؟

مارکوس اورلیوس

دربزم حکمت « گدا باشهنشه مقابل نشیند» . اپیکتیتوس بنده بود، مارکوس - اورلیوس (۱) از امپراطورهای ذی‌شأن روم است که‌درمائه دوم میلادی‌زیسته‌وسلطنت کرده است (اواخر اسکانیان) ومذهب وطریقت‌او همان شیوهٔرواقیان بوده‌است بوجود او آرزوی افلاطون بحصول پیوسته که می‌گفت پادشاه باید حکیم باشد سراسرزندگانی را برطبق اصول حکمت بسربرده واداره امور کشوررا نیز بروفق‌همان اصول نموده است وظائف سلطنت‌را برحسب تکلیف ادا می کرد وحقیقت زندگانی را در اشتغال بحکمت میدانست . کتاب نفیسی ازاو یادگار مانده که‌بزبان یونانی‌نوشته‌است اسم آن‌کتاب که مجموعه‌ای ازتفکرات و تذکرات است اینست : «دربارهٔخود»امامعروف است باندیشه‌های (۲) مارکوس‌اورلیوس ازاین‌کتاب برمیآیدکه‌مارکوس اورلیوس بدستورسنکا حکیم سابق‌الذکر نفس خود را همواره بمعرض بازخواست در میآورد است که چه کردی ؟ چه‌دردی‌را دوا نمودی ؟ چه‌زخم‌را مرهم نهادی ؟ کدام‌عیب را از خود دور ساختی ؟ چه‌ترقی وبهبودی بخوددادی؟ ولب کلام او اینست که افراد مرتبط بکل‌عالم اند وحیات اگر معنی‌دارد اینستکه هرفردی خودرا جزءکل بداند.

از عبارات اواینستکه من دومیهن‌دارم باعتبار اینکه‌مارکوس اورلیوس هستم میهنم رومست‌وباعتبار اینکه انسانم میهنم جهانست وخیرونیکوئی آنست که‌برای‌هردو میهن نافع باشد عمل اخلاقی مردم آنست که جنبهٔ کلی وعمومی‌انسانی‌جلوه و ظهور یابد ومعتقد باشند کاهمچنانکه درخت بدون علم‌وعمد بمردم میوه میدهد انسان هم باید بی‌توجه و عمد وجودش برای دیگران سودمند باشد .

(۱) مرا جعه Marc-Aurele —(۲) Pensées



اشارات مختصری که در بارهٔ حکمای روم و آثار ایشان کردیم آشکار میسازد که‌دانشمندان آن‌قوم بحث در حقیقت اشیاء و جستجوی‌در طبیعت وماوراء طبیعت را کنار گذاشته بنا بسفارش‌سقراط همواره متوجه بتکلیف زندگانی و وظیفهٔ اخلاقی بوده اند یعنی از حکمت نظری بحکمت عملی پرداخته اند و گنجینهٔ‌از مواعظ وحکم برای نوع بشر آماده ساخته اند .

۳ ـ افلاطونیان اخیر

مؤسس این‌سلسله راامونیوس ساکاس(۱) از مردم مصرمیدانندکه در پایان مائه دوم و نیمه اول مائه سوم میلادی در اسکندریه‌میزیسته‌است ولیکن ازاحوال و

امونیوس‌ساکاس

تعلیمات او چندان آگاهی نداریم وکلیهٔ‌فلسفهٔ که بافلاطونیان اخیر منتسب است و در واقع بایدحکمت اشراقی وعرفان‌نامید مربوط به فلوطین(۲)نامی است از یونانیان مصر که اصلا رومی بوده ودراسکندریه

فلوطین واحوال‌او

درك خدمت امونیوس ساکاس نموده و ببرکت‌همدمی‌اوازفلسفه و عرفان بهرمند و خواهان آشنائی با حکمت‌ایرانیان‌وهندیها گردیده و برای این مقصودهمراه‌گردیانوس(۳) امپراطور روم که‌باشاپور بن‌اردشیر ساسانی جنك داشت بایران‌آمدو در بازگشت برومرفته‌آنجا ماند و تعلیم وارشاد کرد تا در سال ۲۷۰ میلادی درگذشت . بسیار کسان باو ارادت میورزند که از جمله گالیانوس(٤) امپراطور روم وزوجه او بودند . نزد مریدان وپیروان مقامی‌ارجمند داشت و صاحب‌کشف و کرامتش می‌دانستند ٠دراینکه سالك ومرتاض‌بوده‌حرفی نیست زندگانی دنیارا بچیزی نمیشمرد . هیچگاه از کسان‌وخویشان‌ومتعلقات‌دنیوی گفتگوئی بمیان نمی‌آورد . ازگفتن روزوماه ولادت‌خویش که میخواستند عید بگیرند خودداری می‌کرد . وقتی تقاضا کردند بگذارد شمایل اورانقش کنند گفت تن‌اصلی‌چه‌شرافت‌دارد که‌بدلی‌هم برای اوبطلبیم بدن برای روح بمنزله‌گور وزندان است‌سایه وتصویراوست وقابل‌آن نیست که سایه‌وتصویر برای اوقراردهیم . یکی‌ازبزرگان روم ازتاثیرتعلیمات او چنان آشفته شد که همه‌اموال‌وکسان‌خودرا رها کرده از حیثیت و اعتبارات گذشت و زندگانی درویشی اختیار نمود چنان‌که هر بدو روز یکبار خوراك میکرد . باری فلوطین تادیر گاهی بتعلیم شفاهی اکتفا نموده تصنیف کتب نمیپرداخت‌عاقبت‌باصرار دوستان فلسفه خودرا درپنجاه وچهاررساله بتحریر درآوردوفرفوریوس‌صاحب‌رسالهٔ ایساغوجی که از مریدان خاص او بود آنرا درشش مجلد هریك مشتمل بر نه رساله مرتب نمود و از این رو آن تصانیف رسالات نه‌گانه (٥) نامیده شده است

(۱) Ammonius Saccas — (۲) plotin

(۳) Gordien — (٤) Gallien (٥) Enneades

فلسفهٔ فلوطین

فلوطین وحدت وجودی است(۱) یعنی حقیقت‌را واحد میداند و احدیت را اصل و منشاء کل وجود میشمارد. موجودات‌را جمیعاً تراوش و فیضانی (۲)از مبداء نخستین ومصدر کل میانگارد وغایت وجود واهم بازگشت بسوی همان مبدأ می‌پندارد که در قوس نزول‌عوالم روحانی‌وجسمانی‌را ادراك‌میکند و درقوس صعود بحس (۳) و بعقل(٤)واشراق‌و کشف‌وشهود(٥) نایل میشود.

وحدت وجود

بعقیدهٔ فلوطین مبدأ نخستین (٦)که موجد کل‌موجودات است‌صورت‌مطلق و فعل تام میباشد (باصطلاح‌ارسطو) وقوهٔ فعاله است (قوه بمعنی قدرت نه مقابل فعل) احدیتش‌مبری از تعداد و شماره و تقسیم است. محیط‌بر کل‌وغیر محاط و نامحدود (۷) میباشد. نمی توان گفت صورت دارد یا زیباست یا عاقل است زیرا که او منشاء و نفس و ور و زیبائی و فکر وعقل‌است. نباید گفت عالم و مدرك است چه او و رای علم و ادراك است. بعبارت دیگر نسبت‌دادن‌علم وادراك باو منافی توحید است یعنی سوای اوچیزی نیست که معلوم او تواند شد. مرید نیست زیرا که نقصی در او نیست تا طالب چیزی باشد کل اشیاء است اما هیچ‌یك‌از اشیاء نیست.

باریتعالی و توحید

فلوطین از مبداء و مصدر کل گاهی تعبیر باحد میکند (۸)زمانی بخیر(۹)وقتی بفکرمجرد (۱۰)یا‌فعل تام(۱۱) اما هیچیك از این‌تعبیرهارا‌هم‌تمام نمیداندو هرتعبیرو توصیفی‌را‌مایهٔ تحدیدوتصغیراومیخواند که او برتر از وصف ووهم‌وقیاس‌است حتی‌اینکه اوراوجودنمیگوید و برتر ازوجود ومنشاءوجودمیشمارد ومیگوید برای‌وصول باو باید ازحس و عقل تجاوز نمود و بسر معنوی و کشف‌شهود متوسل شد. هرچند فکر وتعقل نردبان عروج بسوی‌حق است اما برای رسیدن‌باو کوتاه‌است وواردحرم‌قدس‌نمیتواند بشود در این‌باب میان افلاطون و فلوطین مختصر اختلافی است یعنی با آنکه فلوطین سیر و سلوك در عوالم‌وجد و حال را از افلاطون آموخته نظرش در بارهٔ حق و اصل وجود از استاد بر تر رفته است زیرا که افلاطون خیر وحق را اعلی مرتبهٔ‌مثل‌ورأس معقولات میداند و فلوطین اورا بر تر ازآنها می‌پندارد.

مبدأ نخست چون‌کامل است و بخل دریغ ندارد البته فیاض وزاینده است. پدر موجودات و مصدر آنهاست. زایش میکند همچنانکه خورشید نور میباشدوجام لبریز تراوس مینماید. و فرزندبلاواسطه او یعنی آنچه‌بدواً‌ازاوصادر میسود در مراتب کمال باو نزدیك است اما البته‌بپایهٔ اونیست آن صادر اول عقل است وعالم معقولات (زیرا که عاقل‌ومعقول

عالم وجود فیضانی از مبدأ اول است

---

(۱) pantheiste - (۲) Emanation - (۳) perception— (٤) Raisonnement
(٥) intuition — (٦) Le premier principe — (۷) illimité یا infini (۸) L,un
(۹)LeBien — (۱۰) penseé pure (۱۱) Acte pur

متحدند) و او وجود است (زیرا چنانکه گفتیم مبدأ ومصدر بر تر ازوجود است) وصور کلیه (بقول افلاطون‌مثل) در این عالم اند و بعقیدهٔ فلوطین نه تنها کلیات یعنی اجناس وانواع دارای مثل‌میباشند بلکه‌هر فردی از افراد محسوس در عالم معقولات مثالی دارد. خلاصه این عالم عالم نور و صفات است ومعقولات با وجود کثرت واحدند هریك همه‌اندوهمه‌یکی هستند و عقل آنهارا بیواسطه یعنی باشراق وشهود درمی‌یابد • بعبارت‌دیگر نخستین آئینهٔ احدیت عقل است و معقولات نخستین مظهر او میباشند•

صادر اول عقل است

این صادر اول خود مصدر نیز هست و آنچه از او صادر شده نفس است که برای ادراك معقولات بتفکر و استدلال و تفکیك و تحلیل احتیاج داردودر جنب عقل مانندماه است نسبت بخورشیدکه روشنائی ازاوکسب مینمایداحدیت(۱) (که اورا خیر وفعل مجرد یا مبدأ و مصدر اول نیز میخوانند) و عقل (۲) یا(عالم معقولات (۳) که از او بوجود(٤)نیز تعبیر میکنند) و نفس (یا روح (٥) اقانیم (٦) سه‌گانه میباشند و هریك بقدر مرتبهٔ خود لاهوتی (۷) هستند • عقل واسطهٔ میان ذات احدیت ونفس است و نفس‌واسطهٔ میان مجردات (عالم روحانی) محسوسات (عالم جسمانی) میباشد.

صادر دوم نفس است

همچنانکه عقل‌کل شامل معقولات و کلیهٔ عقول است (مثل افلاطونی وصور کلیهٔ ارسطو) (۸) نفس کل‌هم منشاء نفوس جزئیه و شخصیه (۹) وشامل‌آنهااست وهرچند که هر نفس برای خود استقلال دارد با نفس‌کل نیزمتحد است در هرحال نفس مایهٔ حیات و حرکت میبا شد و هرچه در عالم محرك است‌دارای نفس است. بعبارت دیگر نفس‌کل‌دراجسام‌و ابدان حلول نموده و هریك از آنها بقدر استعداد بهره‌ٔاز آن یافته‌و باین‌طریق‌نفوس جزئی صورت پذیرفته است.

عقول و نفوس جزئی

اما جسم (۱۰)که آخرین وضعیف‌ترین پرتو ذات احدیت است‌صورتی‌است که‌در ماده قرارگرفته است • حقیقت اجسام‌وهمان صورت که مایهٔ وجودآنهاست‌وماده(هیولی) همان قوه‌غیر معینی است که پذیرندهٔ صورت است •صورت‌جنبهٔ وجودی جسم و ماده جنبه عدمی‌آست و بنا براین عالم‌جسمانی مذبذب بین وجود و عدم‌است‌اینست که دائم درتغییر وتبدیل میباشدودرواقع‌شدن(۱۱) است نه بودن. (صورت‌وماده‌را بهمان معنی که‌مراد ارسطو بوده درنظربگیرید و فهم خودرا از آن تکمیل فرمائید) •

عالم جسمانی

---

(۱) L'un یا L'unite (۲) l intelligence – (۳) les intelligibles (٤) l'Etre

(٥) l'ame - (٦) Hypostase یعنی وجود اصیل اقنوم لفظ سریانی است» - (۷) Divin

(۸) l'àme unniverselle (۹) les ames particulieres

(۱۰) corps — (۱۱) Devoenir

ماده یعنی بی صورتی و بدی و زشتی و نقص وعیب وآن مایه کثرت(۱) میباشد همچنانکه صورت عبارت از نیکی و زیبائی و کمال ووحدت است (۲) عقل و نفس هم با همه مقام لاهوتی که دارند ، جنبهٔ نقص و مایهٔ تکثیر وسبب حرمانشان

ماده

از احدیت مطلقه منتسب بماده است • فعلیت وواقعیت هر حقیقتی بسته بدرجهٔ وحدت واتحاد اجزای آنست و هرحقیقتی که اجزای آن کاملا متحد نباشد بهره اش ازوجود فعلی تمام نیست وواحدی فوق او نگهدارنده اوست چنانکه مایهٔ اتحاد اجزای بدن روح است و همینکه روح ازبدن مفارقت کرد اجزای او پراکنده میشوند وحقیقت او از میان برمیخیزد • اینست که گفتیم مایه وجود احدیت مطلقه است که فعل مطلق می باشد ومادهٔ صرف یعنی قوهٔ مطلق موجب کثرت و مایهٔ نیستی است •

فلوطین چون وحدت وجودی است وکلیهٔ موجودات را ناشی ازمبدأ کل ومتصل باو میداند در پی توجیه عالم ظاهر و بیان چگونگی محسوسات نیست بلکه مرادش از حکمت وصول بحق یعنی بعالم باطن یا معقولات است و عبور از عالمی

مراد از حکمت

که نیل بسعادت ومعرفت در آن ممکن نیست بعالمی که این منظور در آن حاصل میشود •

توضیح آنکه روح یا نفس انسان در قوس نزول (۳) ازعالم ملکوت بعالم ناسوت آمده گرفتار ماده شده و بآلایشهای این عالم و نقص وزشتی وبدی که خاصیت ماده است آلوده گردیده است پس اگر توجه خودرا بیشتر بجسم محسوسات

قوس نزول

که عالم مجازی است و بهره اش از حقیقت ضعیف و ابتلایش به ماده قوی است معطوف سازد و ازعالم معقولات وروحانیت که عالم حقیقت است منصرف شود سقوطش کامل وحرمانش ازسعادت و معرفت تمام خواهد بود ومقدرات او تباه و مرتبه ادنی تنزل خواهد نمود جز اینکه دراین عالم ناسوت هم اشخاص مراتب دارند آنانکه بکلی آلوده به شهوات باشند در درجات سافلند وکسانیکه اعمال خودرا برطبق فضایل اجتماعی قرار میدهند یعنی بجای مردم آزاری خدمت خلق را شیوهٔ خود میسازند سعادتمند تر از آنان میباشند.

اما نفوسیکه بخواهند بمبدأ بازگشت کنند و قوس صعود (٤) را بپیمایند باید از عالم مادی اعراض جسته به نظاره وسیر(۵) عالم معنی بپردازند •

نخست تزکیه و تطهیر نموده خودرا ازآلایش اغراض وخواهش های پست پاك كنند آنگاه در راه سلوك گام نهند واین سلوك

قوس صعود

معنوی سه مرحله دارد هنر (٦) و عشق(۷) وحکمت . (۸)

---

(۱) pluralite یا Multiplicite (۲) Unite

(۳) procession dans le monde — (٤) Conversion vers Dieu

(۵) Contemplaotin

(٦) L,art - (۷) L,amour (۸) La pilosophie

هنرطلب حقیقت و جمال است یعنی جستجوی راستی وزیبائی که هردو یکی است

هنر

زیرا آنچه راست استزیباست وهیچزیبائی جزراستنتواند بود وزیبائی همان صورتاست که ماده را در قدرت خود در میآورد ووحدت میدهد. تابش روح است که برجسم میافتد وپرتو عقلاست که بر نفس میابد چنانکه زیبائی نور بسبب دوری از جسمانیت است که نسبت بجسم بمنزلهٔ روح میباشد. شوق ووجد وحالی که ازمشاهده زیبائی برای روح دست میدهداز آنست که بههمجنسخویش برمیخورد وآنچه خوددارد دردیگری مییابد چنانکه نغمات صوت صدای آهنگهائی است که در نفس موجوداست وازآنسبب از استماع آنها نشاط حاصل میشود (دراین فصل هرجا صورت می گوئیم باصطلاح ارسطواست)

باری اهل ذوق وارباب هنر دنبالتجلیات محسوس زیبائی و حقیقت میروندواما زیبائی محسوس یعنی جسمانی پرتوی از زیبائی حقیقی میباشد که امری معقول است

عشق

یعنی بقوایعقلوادراك میشود زیرا اصل وحقیقتزیبائیچنانکه گفتیم صورتاست چه زیبائی بدن از نفساست (روح) وزیبائی نفس از عقل وعقل عین زیبائی یعنی صورت صرف میباشد پس همان وجد و شوری که برای ارباب ذوق ازمشاهده زیبائی جسمانی دست میدهد برای اهلمعنی از مشاهدهٔ زیبائی معقول یعنی فضایل وکمالات حاصل میشود واینعشقی است که مرحلهٔ دومسیر وسلوك نفوس زکیه است.

دراین مقام هنوز عشق ناتمام است و عشقنامیاحکمت آنست کهماورای زیبائی وصورت نظردارد یعنی باصل ومنشاء آن که خیرو نیکوئی است ومصدرکل صورهمهٔ

عشق تمام یا حکمت

موجودات وفوق آنها وموالد آنهاست زیبائی ونفوسوعقول مطلوب ومعشوق میشود مگر آنکه نورخیرمنور وبحرارتش افروخته شده باشد چنانکهدرعالم ظاهر وسمایلوپیکربیجان دل نمیبرد باید ولطیفهٔ نهانی که عشقازآن خیرد جاناست ازآن رو که بخیر نزدیك است. پس نفس انسان اززیبائی وصور محسوس ومعقول نظاره ومشاهده میخواهد اما هنوز آرام نمیگیرد وبیقراراست وآنچه مطلوب حقیقی اوست خیر یاوحدت است و مشاهدهٔ او قانع نیست بلکه وصال اورا طالب وجویای اتحاد(۱) باوست چه وطن حقیقیما وحدت است. آورویما بازگشت آن میهن میباشد وسیر بسوی آنباقدم سر میسر نیست، چشم سررا باید بست و دیدهٔ دلرا باید گشود آنگاه دیده می شود که آنچه میجوئیم از ما دور نیست بلکه درخود ماست و اینوصال یاوصول بحقحالتی است که برای انسان دست میدهد وآن بیخودی (۲)است درآنحالت شخص ازهرچیز حتی از خود بیگانه است بیخبر از جسم و جان فارغ اززمان ومکان ازفکر

Extase(۲) - Union(۱)

مستغنی . ازعقل وارسته . مست عشق‌است ومیان خود ومعشوق یعنی نفس وخیرمطلق واسطه نمی‌بیند وفرق نمیگذارد واین عالمی‌است که درعشق مجازی دنیوی عاشق و معشوق بتوهم‌درپی آن میروندوبوصل یکدیگر آنرا میجویندولیکن این‌عالم مخصوص بمقام ربوبیت است و نفس انسان مادام که تعلق ببدن دارد تاب بقای در آن حالت نمیآورد و آنرا فنا وعدم می‌پندارد . الحاصل آن عالم دمی‌است ودیردیردست‌میدهد وفلوطین مدعی‌بود که درمدت عمر چهار مرتبه آن‌حالت دیده واین لذت‌چشیده‌است

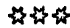
از بیان اجمالی که‌ازحکمت فلوطین کردیم ظاهر میشود که از تحقیقات جمیع دانشمندان سلف بهره برده وبانظر بحکمت ارسطو بالاختصاص پیرو افلاطون بوده و از آرای حکما و عرفای مشرق زمین‌هم استفاده کلی نموده وباین‌ملاحظه است که محققان فلوطین‌را از حکمای التقاطی شمرده‌اند وباین معنی توجه‌نموده که‌آن‌حکیم‌در قائل‌شدن باقانیم‌سه‌گانه جمع‌میان‌نظر افلاطون وارسطووررواقیان کرده‌است یعنی‌آنچه را او مصدراول‌خوانده همانست که‌افلاطون خیرمطلق نامیده‌است وعقل‌راکه ارسطو مبدأ یامنتهای‌کل وجود میداند فلوطین صادر اول و مصدر دوم شمرده و نفس‌را که رواقیان پروردگار عالم میدانستند فلوطین اقنوم سوم قرار داده‌است . بااین همه شك نیست که فلوطین صاحبنظر بوده وازمایهٔ طبیعی خود دایرهٔ تحقیقات فلسفی‌را بسط کلی داده وحکمتی تاسیس نموده که‌می‌توان نظیر حکمت افلاطون وارسطو دانست .

اما اینکه آیاعرفاواشراقیون ما مشرب عرفان‌راازفلوطین وپیروان‌او دریافته‌یا مستقیماً ازمنابعی که‌فلوطین اقتباس نموده گرفته‌اند مسئله غامضی‌است که‌حل‌آن اگر ممکن باشد محتاج بتفحص بسیار وازگنجایش این رساله بیرون است . نظر بکمال شباهت حکمت افلاطونیان‌اخیر باتعلیمات عرفانی وتصوف مشرق‌زمین‌و بملاحظه اینکه در مائه ششم میلادی جمعی از حکمای یونان که از افلاطونیان اخیر بودند بایران آمدند بعضی از محققین براین شده‌اند که عرفان وتصوف ما ازآن‌منبع بیرون آمده است اما از آنجا که میدانیم فلوطین خود برای استفاده از حکمت مشرق بایران آمده و از گفته‌های دانشمندان و اشراقیون اسلامی‌هم برمیآید که دراین‌کسور از دیرگاهی حکمائی بوده‌اند که درمسلك اشراق قدم میزده‌اند می‌توان‌تصور کرد که افلاطونیان اخیر عقاید خودرا از دانشمندان مشرق گرفته باشند .

اشاراتی که بعضی‌از نویسندگان یونان بمرتاضین هندکرده وایشان را حکمای عریان(۱) خوانده‌اند نیز میتوان مؤید این نظردانست (۲) .

---

(۱) Gymnosophistes — (۲) چنین بنظر میرسد که فلوطین درممالك ما معروف نبوده و رسالاتش ترجمه نشده است اما قسمتی ازرسائل نه‌گانه اورا بعنوان اثولوجی به عربی ترجمه کرده و بارسطو نسبت داده‌اند همچنین بعضی از رسائل پیروان فلوطین نزد مسلمین بارسطو منسوب گردیده و ازاینرو حکمای ما پاره از عقاید فلوطین را درضمن حکمت ارسطو اختیار نموده اند چنانکه الهیات شیخ‌الرئیس بعقاید فلوطین نزدیك است



افلاطونیان اخیر یعنی پیروان فلوطین بسیار بوده و بعضی ازایشان در حکمت مقام بلند داشته‌اند اما جماعتی‌هم در عقاید باطنی وسری مبالغه کرده باوراد واذکار پرداختند بلکه بطلسم وسحر وجادو نیز اشتغال یافتند ومعجزات وکرامات‌وخوارق عادات‌را پیشه خود ساختند . ضمناً دین مسیح تدریجاً رواج یافت واذهان متوجه عوالم دیگر گردید •

یکجا فلاسفه علی‌رغم عیسویان پرستش ارباب‌انواع وآن‌عقایدرا نزدعوام‌تقویت می‌کردند جای دیگر مسیحیان بتخریب مذاهب قدیم کوشیده ودر عین‌اینکه ازآراء حکما استفاده می‌کردند با فلسفه ضدیت می‌نمودند ودراینجا باز باید اظهارتأسف کنیم از اینکه آنچه می‌گوئیم راجع بممالکی است که جزء امپراطوری روم بوده و دانشمندانی‌که بزبان یونان ولاتین تحریر می‌کردندوازاقطار خودمان‌وفارسی زبانان تقریباً بی‌خبریم چون آثار ایشان بکلی برافتاده ومفقود شده است همینقدر میدانیم پادشاهان ساسانی دانش پرور بودندوایرانیان هم بعلم‌و معرفت اشتغال داشتند واین معنی تنها از قرائن وامارات وآگاهی بروجود امثال بوذرجمهر وبرزویه بدست میآید و گرنه‌صاحبنظرانی‌که درایران بوده اند اگرنامی ازآنها برده میشودیامانند جاماسب بکلی حالشان نامعلوم‌است یامانند مزدك ومانی مؤسس دین‌ومذهب تازه میباشند جز اینکه تأثیر وجود مانی درافکار مردم چه درآسیا وچه دراروپا خالی ازاهمیت نبوده است وبعدها دراینباب مختصر اشارتی خواهیم کرد •

اما دانشمندان روم چنانکه‌مذکورداشتیم مخصوصاً درشهر آتن‌باز بتعلیم‌حکمت اشتغال داشتند ولیکن همینکه امپراطوران رومی عیسوی شدند ودین مسیح‌درقلمرو ایشان رسمیت یافت‌و رونق کارحکما روبضعف گذاشت‌وعاقبت‌ژوستی‌نین(۱)امپراطور فلسفه را مایهٔ ضلالت وفساد انگاشت‌ودرسال۵۲۹میلادی‌بساط حکمت‌وحوزهٔفیلسوفی‌را برچید وممانعت کرد . بعضی ازحکما برای مصون بودن ازتعرض بایران‌آمدند وخودرا بسایهٔ دانش پروری انوشیروان درآوردند اما دولت ساسانی هم رو بزوال وانقراض می رفت وچیزی نگذشت که ورق روزگار یکسره برگشت وبیان مختصری از آن احوال را بفصول آینده برگذارمی کنیم •

---

(۱) Justinien

فصل پنجم

علم و حکمت در اوایل قرون وسطی

۱ ــ آباء دین مسیح

قوم یهود که حضرت عیسی درمیان ایشان ظهور نمود فلسفه وحکمتی نداشتند و جز انبیاء بنی اسرائیل که بموعظه ونصیحت زبان می گشودند ومردم‌را باطاعت فرمان خداوند دعوت مینمودند کسی از ایشان دیده نشده بود که بحقایق و معارف پردازد بعنوان فضل وعلم وحکمت شناخته شود .

تنها کسی که از آن قوم درقدیم بسمت حکیم نسبة شهرتی یافته فیلون(۱) نامی است که دراواخر مائه اول پیش ازمیلاد دراسکندریه ظهور نمود وخواست محتویات

فیلون یهودی

تورات را با فلسفه یونان وفق دهد . مذهب تثلیث(۲) را که عیسویان بنیاداصول عقاید خود قرارداده‌اند فیلون بیان نموده وشاید که فلوطین‌هم ازتحقیقات اومتوجه باقانیم‌سه گانه شده‌باشد . ازاین گذشته عقاید یهودرا با معارف یونانیان مناسبتی نیست و در باب توحیدهم که بنظر میآید با هم اشتراك داشته‌اند اختلافی بزرك درمیان هست چه حکمای یونان هیچگاه بخالق‌و صانعی که عالم‌را ازعدم بوجود آورده باشد قائل نبوده‌اند بلکه هریك بوجهی‌و بیانی که

تفاوت نظر آریان و سامیان

در فصول پیش اجمالا باز نمودیم ذات احدیت ومقام ربوبیت‌را حقیقت عالم ومصدرومربی آن انگاشته‌اند واین‌فرض‌را نکرده اند که وقتی بوده‌است که‌جهان بکلی معدوم بوده وحتی ماده بیصورت‌هم وجود نداشته‌است وهمه معتقد بوجود ماده‌ای بودند که‌همیشه‌موجودبوده‌و متصرف عالم آنرا بصورت‌های‌مختلف درآورده وموجودات را خلق کرده‌است . هر بحث واختلافی بود در چگونگی آن ماده بود ومذاهب‌متعدد دراین‌خصوص پیدا شد که شرح دادیم بعبارت‌دیگر مذاهب‌حکمای‌یونان‌بلکه‌کلیهٔ اقوام آریائی هریك نوعی از وحدت

(۱) Philon — (۲) Trinité

وجود است و اما یهود و کسانی که عقاید فلسفی خودرا از تورات درآورده اندحکم کرده اند باین که‌خداوند جهان‌را ازعدم مطلق‌بوجودآورده‌است‌وآفرینش‌راوجودی جدا از آفریننده دانسته اند و نسبت آنهارا بیکدیگر نسبت صانع‌ومصنوع پنداشته‌اند

عیسویان در اوایل امر خاطر همه بعبادت وگرم‌کردن حوزهٔ‌اخوت‌مسیحیت‌و تذکر واندیشه‌درگفتارو کردارحضرت‌عیسی‌مشغول داشتند و بحکمت‌و فلسفه نمیپرداختند بویژه که دانش پژوهی برای‌حقیقت جوئی است و عیسویان بتعلیمات‌پیغمبران‌ومسیح و حواریون حقیقت را یافته و ازجانب خداوند نازل شده‌میدانستندوخودرا بجستن آن نیازمند نمی‌پنداشتند •

اما همینکه عیسویت‌ازیهودتجاوز کرد ومیان اقوام دیگرانتشار یافت‌وجمعیت مسیحیان‌فراوان شد وبرای مدافعه از حقانیت دین مسیح‌درمقابل منکران ومخالفان گرفتار مناقشه ومجادله گردیدند و خودرا بمحاجه‌ومباحثه‌نیازمند دیدند ناچار بکلمات حکما پرداختند وکم کم ببلندی مقام ایشان برخوردند چنانکه بعضی گمان‌بردند آنها معرفت را ازکتب مقدس دریافته اند و برخی معتقد شدند که‌حکماخود ملهم بوده‌واز همان منبع که انبیاء درک‌معرفت نموده استفاضه کرده‌اند حاصل اینکه‌اذهان‌اولیاءدین مسیح هم بغور در مسائل مبدأ و معاد متوجه شد وبا قیدبمتابعت تعالیم انجیل‌وتورات از حکمت افلاطون وفیلون و فلوطین واخلاقیات‌رواقیان‌اقتباساتی کردند وحکمت الهی مسیحی یا علم معرفةالله(۱) را وضع نمودند که اصول عقاید مسیحیان‌را تقریباً ببیان علمی بار مینماید و بنظیر علم‌کلام است در نزد مسلمین وخلاصه اصول‌مزبوریگانگی

علم‌الهی مسیحیان

خداوند است وخالقیت او یعنی اینکه بدون ضرورت‌واجباراز راه محبت و از روی اختیار عالم را از عدم‌بوجودآورده‌است ودر عین یگانگی سه وجود است پدروپسر وروح‌القدس (۲) که‌اقانیم‌سه‌گانه‌میباشند پدر وجود مطلق است ومنشاء قدرت و پسر کلام اوست با عقل که بآن‌وسیله‌مخلوق‌را آفریده است وروح‌القدس رابطهٔ میان پدر وپسر وجنبهٔ محبت‌است . لیکن‌مسیحیان

اصول دین مسیح

اقانیم سه‌گانه رادرعرض‌هم ومقرون بیکدیگرمیدانندچنانکه میان خورشید و آفتاب که زادهٔ اوست جدائی ودوئی‌نیست و درهرحال این عقیده رامنافی‌توحید نمی پندارندواسرار (۳)الهی میشمارندومعتقدند که‌چون‌بشرگناهکاروازدرگاه‌احدیت رانده شد ونفوس بنی آدم هبوط کردودچارحرمان گردید خداوند که خیر و لطف محض است فرزند خودرا جسمیت داد وبصورت‌آدمی (حضرت عیسی) درآورد تا دستگیر نوع بشر وفدائی آنها شودونفوس‌ایشانرا ازهلاك رهائی بخشد و بازخرید (٤) نماند پس نجات مردم بایمان بحضرت عیسی‌است‌ووظیفهٔ

---

(۱) Theologie که قدمای مسلمین اثولوجی خوانده اند

(۲) Le pere,le Fils etle Saint Esprit — (۳) Mystere (٤) Redemption

ایشان آنکه خداوند رادوست بدارند و حضرت عیسی را پروردگار بدانند وعموم مردم را بدون امتیاز قومیت و نژاد و تفاوت زن و مرد وملاحظه وضیع و شریف وخواجه و بندهٔ برادر خود انگارند و نسبت بآنها محبت بورزند که محبت خاصهٔ الهی ومایه و باعث خلقت است و باید تسلیم و رضا و خضوع فروتنی وفقر وریاضت را پیشه سازند تافضل خداوند نصیب شود واثر تباهی که وسوسهٔ شیطان بروزگار انسان وارد آورده برطرف گردد ونفوس مؤمنین بمشاهده جمال حق نائل و واصل آید •

چون اولیای دین مسیح اهل نظر شدند و بنای تحقیق درمعارف گذاشتند ناچار بنا براختلاف فهم وذوق وسلیقه اختلاف آراء پیدا کردند و مذاهب چند درمیان ایشان ظهور نمود که نسبت باصولی که بیان کردیم یك زبان نماندند وازمذاهب مهم که در آغاز عهد عیسویت ظاهر شد یکی مذهب اریوس (۱) بود که برای خداوند زایش و فرزند قائل نشدهٔ و اقنوم دوم را مخلوق دانسته قرین خداوند نمیخواندودیگر مذهب

اختلاف مذاهب عیسوی

مانی (۲) ایرانی که تلفیقی از کیش زردشتی ومسیحیت بودوزردشت وبوداومسیح رافرستادگان خدامیدانست وهورمزدواهریمن راقرین یکدیگر قرار میداد وبرخلاف تعلیمات زردشت ترك دنیا وقطع علائق و پرهیز از تأهل وتناسل را سفارش میکرد

این هردو مذهب سالها بلکه قرنها در مغرب و مشرق معتقدان داشته ودرافکار مردم تأثیرات مهم بخشیده است ولیکن عاقبت پیروان آنها بسبب تعقیب عیسویان وزردشتیان و مسلمانان قلع و قمع شدند وباقی نماندند.

چون تاریخ ادیان و بحث در مسائل دینی وشقوق و شعب مذهبی موضوع این رساله نیست در این رشته بیش از این سخن گفتن روا نمی داریم همینقدر گوئیم چون اختلاف آراء میان اولیاء دین مسیح شدت یافت برای حل مسائل واختیار طریقهٔ واحد مجالس کردند و اصول دین را مطابق آنچه اشاره کردیم باکثریت تثبیت نمودند ورایهای دیگر را مذهب باطل (۳) خواندند •

حکمت الهی مسیحی موافق اصول مذکور در طرف چهار پنج ماههٔ اول میلادی تحقق یافت وکسانیکه اینکار را صورت دادند آباء دین مسیح (٤) خوانده میشوند. درذکر اسامی واحوال وگفته‌های آنها چون خارج ازموضوع نظر ماست وارد نمیشویم

اگوستین

همینقدر گوئیم معتبر ترین و بزرگترین آنها معروف به اگوستین (٥) است که از ادبای روم بودمعاصر (بهرام گور پادشاه ساسانی) درآغاز جوانی بمذهب مانی گرائید بعد متوجه حکمت افلاطون وفلوطین گردیده و نسبت بآن تعلیمات عشق مفرط پیدا کرد . سرانجام ازسنیدن مواعظ بعضی از آباء مسیحی

Manicheısme (۲) – Arıus (۱)

Augustın (٥) Les Peres del,Eglise (٤) - Heresies (۳)

بمذهب مادری برگشت وچنان ذوق وشور درسر داشت که هم دوجوانی بحلقه کشیشان درآمد . مصنفات چند درتحقیق چگونگی علم ومعرفت ویکانگی خداوند وتثلیث وچگونگی خلقت وحقیقت نفس وبقا ومبدأ ومآل او ومسئله گناه وثواب وجبر واختیار وسرنوشت وتقدیر ونجات انسان بفضل الهی وغیرها دارد که در آنها حکمت افلاطونی را بامقتضیات مسیحیت جمع کرده و بصورت مخصوص درآورده است چنانکه میتوان اورا ازمحققین و در عداد حکما بشمار آورد . مسیحیان کاتولیك ازاولیاء محسوبش داشته لقب پاك(۱) باو دادند . این حکیم ظاهراً نخستین کسی است که فکر انسان را دلیل بر وجوداو دانسته و این تحقیق همان نظری است که مبنای حکمت دکارت واقع شده و در بیان فلسفهٔ این حکیم مطلب را توضیح خواهیم کرد . ازاین گذشته تحقیقات اوهمه ازافلاطون گرفته شده و بنا بر این حاجت بشرح و بسط آنها نداریم

۳ ـ دورهٔ فترت

اهل خبر دانند که در قرون اولیهٔ تاریخ میلادی سراسر کشورهای متمدن روی زمین (غیرازهندوستان وچین) درزیر نسلط دو دولت معظم بوده برایران وممالك همسایهٔ آن دولت ساسانی حکومت میکرد و کشورهای پیرامون دریای سفید(مدیترانه) یعنی همه ممالك جنوبی وغربی اروپا و شمال افریقا وسوریه وآسیای صغیر زیردست رومیان بودند و درآن حال در سمتهای شمال ومشرق اروپا وشمال آسیا طوائفی میزیستند ازتمدن و تربیت دور که تقریباً زندگی بدوی میکردند و رومیان و یونانیان ایشان را بربر میخواندند . از طوایف مربور آنها که در اروپا بودند سفید پوست واز نژاد آریانی یعنی ژرمن یا اسلاو وجماعتی که درآسیا بسر میبردند ازنژاد زردومغول بودند .

هجوم قبایل بربر

ونیز درهمان اوقات یعنی آغاز تاریخ میلادی قبایل بربر بنای مهاجرت ومهاجمه بممالك روم گذاشتند و بنیاد آن دولت را متزلزل ساختند . امپراطوران روم برای اینکه در مقابل حملات اقوام بربر بهتر مقاومت کنند دولت خودرا منقسم بدو قسمت نمودند و دو امپراطوری تشکیل دادند که در تاریخ معروف بامپراطوری های مشرق و مغرب میباشند . مرکز امپراطوری مغرب شهر قدیم رم بوده ومرکز امپراطوری مشرق سهرجدید قسطنطنیه که امروز استانبول خوانده میشود ولیکن این تدبیر هم فایده نبخشید . ممالك امپراطوری مغرب میدان تاخت وتاز قبایل بربر شد وعاقبت آن دولت درمائه پنجم میلادی درهم شکست ومنقرض گردید امپراطوری مشرق ودولت ساسانی هم در مائه هفتم میلادی که آغاز تاریخ هجری است گرفتار مهاجمهٔ عرب شدند دولت ساسانی یکسره انقراض یافت و ممالك ایران بضمیمهٔ سوریه وقسمتی ازآسیای صغیر وسراسر شمال افریقا و شبه جزیرهٔ اسپانیا بتصرف بنی امیه درآمد .

---

(۱) Saint

قضایای مزبور جریان امور عالم را بکلی دگرگون کرد واز جمله تأثیرات آن اینکه چراغ علم وحکمت خاموش شد ومدت چندین قرن غوغای تاخت وتار گردنکشان قیل وقال مدرسه ودانش طلبان را ساکت نمود ودیگر سروصدای درس و بحث بلند نشد مگر پس از آنکه در آسیا خلفای عباسی بسلطنت رسیدند ودراروپا قبایل ژرمن از جوش و هیجان باز ماندند و تأسیس سلطنتهای چند نمودند که منتهی بتشکیل دول و ملل جدید انگلیس و فرانسه و آلمان و جز آن گردید .

اوقاتیکه هنگامهٔ تاخت وتار قبایل بربر در اروپا و آسیا برپا بوده هر کس جای امن وآرام طلب میکرد در دیر و کلیساهای مسیحیان مییافت زیرا که طوائف ژرمن چون

التجاء معارف بدیر و کلیسا

برممالك روم مسلط شدند بزودی زیر سلطهٔ معنوی مسیحیت در آمدند ودیر وکلیسارا محترم و مقدس شمردند اولیای دین مسیح هم غالباً از مداخله درامور دنیا و شوروشر آن احتراز میکردند و اماکن مقدس را مخصوص عبادت نگاه میداشتند بنابراین کشیشان ومخصوصاً رهبانان مسیحی در سایهٔ آرامی وسکوتی که در محوطهٔ ایشان حکم فرما بود میتوانستند بکار های علمی نیز بپردازند جز اینکه معلم ومدرس عالیمقام نداشتند که حوزهٔ علمی را گرم کند و چهار جوب خشك عقاید دینی هم اجازه نمیداد که عقول وافکار ارباب ذوق به آزادی مایهٔ خودرا برورش دهد از اینرو کار دانش طلبان تقریباً منحصر بمطالعهٔ کتب قدیم و استنساخ آنها گردیده ولیکن همین امرهم برای عالم علم فوزی عظیم بوده زیرا که کتب علمی وفلسفی وادبی یونان و روم تنها باینوسیله از خطر فقدان وتلف که کتب مشرق زمین کاملا گرفتار آن گردیده نجات یافته ومحفوظ مانده وبرای دانش پرورانِ دوره های آزادی ذخیره شده وچون موقع مقتضی گردید صاحبان استعداد بر آن گنجینه‌ها دست یافتند و چراغ علم را دوباره بر افروختند .

۳ - نهضت علمی اسلامی

در تمام مدت سلطنت بنی امیه در ممالك اسلامی گفتگوئی ازعلم وحکمت درمیان نبود اما همینکه دوره بعباسیان رسید برای اهل نظر نسیم آزادی وزیدومردم آن کشور ها که در تحت تاثیر تمدن ایرانی ورومی و یونانی بودند دوباره بمیدان تحقیق ومعرفت پا گذاشتندو بیك نهضت علمی همت گماشتند که باندك زمانی تقریباً نظیر نهضت علمی یونان شد و درگرم کردن این هنگامه ایرانیان بالاختصاص دخالت تامه داشتندوازنحرو شرفی که ازاین جهت نصیب مسلمین شده دارای بهره وافی میباشند نخست نهضت مزبوراز ترجمهٔ کتب علمی و فلسفی یونانی و ایرانی و سریانی وهندی بزبان عربی وفرا گرفتن آن معلومات آغاز شد و میتوان گفت نیمهٔ دوم مائه دوم هجری وتقریباً تمام مائه سوم اشتغال مهم اهل فضل و دانش همین بوده است . پس در مائه چهارم و پنجم فضلاو حکمای اسلامی عالم علم و معرفت را بتحقیقات خود روشن ساختند و در قرون بعد هم با آنکه

بواسطه شیوع فتنه و فساد اوضاع روزگار چندان سازگار نبود دانش‌طلبان ماازسعی و کوشش‌دست باز نداشتند و در هر رشته از تحقیقات‌علمی آثار نفیس از خود بیادگار گذاشتند. حاصل اینکه درمائه نهم ودهم ویازدهم‌ودوازدهم میلادی که‌اروپارا ظلمت جهل‌فرا گرفته بود کشورهای پهناوراسلامی ازترکستان گرفته تاافریقا واسپانیا هریك دانشگاهی محسوب‌میشد و آنجا دانشمندان عالیمقام‌بازارفضل‌وادب‌راگرم ورائج کرده بودند.

برای شرح و بیان مساعی و زحمات مسلمانان و نتایجی که‌درعالم علم بدست آورده اند مجلدات چند باید پرداخت اجمال احوال اینکه مسلمانان علم وحکمت را چنانکه یونانیان تأسیس و تدوین کرده بودند فراگرفتندودرجمیع شعب‌وفنون آن عملیات‌وتحقیق کردند و تصنیفها و تالیفها پرداختند ودر بیشترفنون از قبیل جبرومقابله و مثلثات و جغرافیا و هیئت وطب وشیمی بواسطه‌اختراعات واکتشافات‌ومطالعات‌تازه معلومات یونانیان را تکمیل و مزید نمودند. شرح‌احوال‌وبیان‌تحقیقات‌آن‌دانشمندان در اینجا روا نیست‌چه اگر مطلب را ادا نکنیم دریغ باشد و اگر نخواهیم چنانکه شایدوباید وارد مطلب شویم‌دامنهٔ‌سخن دراز میشود ومنظور نظرماهم نیست زیراکه‌در این‌رساله‌مراداصلی‌ما آنست که مشی اروپائیان را در راه علم‌وحکمت باز نمائیم‌پس باز همان مرام را دنبال میکنیم و تاریخ تمدن‌مشرق‌وبحث‌در معارف‌اسلامی‌را بموقع دیگر محول میسازیم جز اینکه درضمن‌سیر اروپائیان بسوی دانش ومعرفت بار باشاره بمناسبت ذکری از دانشمندان ممالك اسلامی بمیان خواهیم آورد.

۴ ـ مقدمه نهضت علمی اروپائیان

چنانکه پیش‌از این بیان‌کردیم پس از آنکه در مائه پنجم‌میلادی بسبب استیلای قبایل بر بر دولت روم غربی انقراض یافت در طرف چندین مائه ازدوره‌ئی‌که مورخین اروپا قرون وسطی مینامند بساط علم وحکمت برچیده بود وبادانی چنان‌غلبه‌داشت که اولیای دین‌هم‌ازسوادوکمال بی بهره بودند چنانکه‌شارل‌کبیر پادشاه‌وبلکه‌«امپراطور شارلمانی (۱)» که‌در آخر مائه هشتم‌تقریبا برهمه اروپا سلطنت داشت‌ومردی هوشمند بود ودرترویج معارف‌اهتمام میورزید خود‌خواست تحصیل کمالی کند ومکتب‌ومدرسه دایر نماید با رنج فراوان ازگوشه وکنار دوسه نفر از اهل فضل پیدا کرده پیش‌خود خواند درس کهولت خواندن و نوشتن آموخت وفرزندان‌واعضاء خاندان‌خویش‌را

معارف پروری شارلمانی

شخصا تعلیم کرد و مدارس چند تاسیس نمود و لیکن مساعی شارلمانی نتیجه کامل حاصل نبخشیدچه‌هنوز اروپا چنانکه باید امن وآرام نشده وصنایع آن‌مردم برای‌سیر درعوالم تمدن‌مستعد

(۱) Charlemagne

نگردیده بود . باری در سراسر مائه نهم میلادی تنها یکنفردرآن‌ممالك بدانشمندی اشتهار یافته واواسکت اریژن (۱) ازاهل انگلستان است که ازحکما ومتألهین آن زمان بشمار میرود و درمائه دهم نیز از فضلا کسیکه قابل‌ذکر است‌ژربر(۲) فرانسوی میباشدکه در پایان عمر بمقام پاپی رسید وعنوان‌سیلوستر دوم (۳)اختیار کردواویکی از نخستین‌کسانی است که از مسلمانان کسب‌معرفت‌نموده یعنی باسپانیا(اندلس) که آنزمان مملکتی اسلامی بود رفته نزد دانشمندان آن سرزمین بزبان عربی تحصیل

اسکت اریژن وپاپ سیلوستر دوم

علم‌نمودودر ریاضیات‌وهیئت و نجوم‌دارای‌مقامی‌شدوچون‌بفرانسه برگشت بنشر معلوماتی که دراسپانیافرا گرفته بودهمت گماشت و ازآن پس دانش طلبان اروپا ممالك اسلامی رامنبع‌علم و حکمت شناختند بآنجا مسافرت‌کردند و بتحصیل زبان عرب‌ومعلومات‌فضلا و حکمای اقطار ما پرداختند و همچنانکه مسلمانان بترجمه کتب یونانی‌کلیدخزانه‌علم‌رادریافتند اروپائیان نیز بترجمه‌کتب عربی یا معرب مفتاح دانش‌را بدست‌آوردندودرمائه یازدهم و دوازدهم میلادی (پنجم وششم هجری) همت ارباب‌کمال بیشتر مصروف ترجمه‌بودو

ترجمه کتب عربی بزبان لاتین

چون آن زمان زبانهای اروپائی هنوز برای ادای‌مطالب‌علمی و فلسفی پخته و ورزیده نشده بودترجمه‌ها را بزبان لاتین‌می کردند و نوشته های علمی خودرا نیز بآن زبان‌درمی‌آوردند و از اینرو درآن روزگار اهل فضل و ادب چاره جز فرا گرفتن زبان لاتین‌نداشتند و لیکن کسانی که میخواستنددرعلم‌وفلسفه تبحر کامل‌حاصل نمایندزبان‌عرب‌نیز تحصیل میکردند که بسرچشمه معرفت دسترس داشته باشند .

بسیاری از ترجمه‌های کتبی که در قرون وسطی از عربی بلاتین درآمده‌اکنون در دست است از جمله کتب یونانی که می‌دانیم بوسیله ترجمه عربی‌نقل بزبان‌لاتین شده‌هندسه‌اقلیدس‌است ومخروطات ابولونیوس‌والمجسطی بطلمیوس‌واکرثاوذیوس(٤) و بعضی از رسائل جالینوس و ارسطو و دیگران واز کتب‌عربی‌اصل که‌درقرون‌وسطی بلاتین‌ترجمه شده‌در ریاضیات‌وهیئت و نجوم کتاب حساب‌موسی‌خوارزمی‌ومساحة‌الاشکال

ذکر بعضی ازآنها

پسر موسی‌بن شاکر و رسائل ابو معشر بلخی و محمدبن جابر بتانی و هیئت فرغانی وصور عبدالرحمن صوفی‌اصفهانی و مناظر ومرایا ورساله باد وباران یعقوب کندی ودر جغرافیا نزهه‌المشتاق‌ادریسی وتقویم‌البلدان ابوالفدا و درطب‌کامل‌الصناعه وسایر کتب‌علی بن عباس‌مجوسی طبیب عضدالدوله دیلمی وابن‌بطریق‌وابن بیطار وکتاب‌حاوی وطب‌منصوری‌محمدبن‌زکریای رازی و قانون شیخ‌الرئیس ابوعلی سینا وکتاب جراحی وکتاب الترياق ابوالقاسم

Le Pape Sylvestre «۳» Gerbert (۲) —Scot Erigene (۱)
Théodose «٤»

زهراوی و همچنین کلیات ابن رشد اندلسی و رسائل فارابی وابوعلی‌سینا درفلسفه ومقاصدالفلاسفهٔ غزالی وبسیاری دیگر و بیشتر کتب مزبور پس ازآنکه‌فن‌چاپ‌اختراع وشایع‌شدبچاپ رسیده‌وبعضی ازآنها مکررشده چنانکه چاپ ترجمه‌قانون‌شیخ‌الرئیس در همان سالهاسی مرتبه‌تکرار یافته است . اقدام بترجمه وچاپ کتابهای عربی تامائه چهاردهم و پانزدهم نیز جریان داشت واین غیر ازترجمه هائی است که‌اروپائیان در نهضت علمی اخیر خود ازکتب عربی وفارسی و زبانهای دیگرشرقی کرده‌ومیکنندواز اینراه استفاده هائی غیر از آنچه‌درقرون‌وسطی می کردند مینمایند .

بهر جهت از مائه یازدهم میلادی ببعد بازار تحقیقات علمی وحکمتی‌دراروپا نیز رونق گرفت وقیل وقال مدرسه بلند شد ولیکن‌اهل تحقیق همه طلاب علوم دینی بودند و مدارس در دیرها و کلیسا ها و درس و مباحثه برای نیل بدرك‌واثبات‌اصول دین‌واستحکام ایمان بود وفنون علوم همه مقدمات‌محسوب ودر دومرحله طی‌میشداول

رواج‌مباحثات علمی

مرحلهٔ ثلاثی(۱)که عبارت بود از قواعدزبان(۲) وبلاغت(۳) ومنطق(٤)دوم مرحلهٔ رباعی (٥) یعنی حساب‌وهندسه‌وموسیقی ونجوم اما دراین جمله مدت چندین قرن هرچه می گفتندهمان تکرار حرفهای پیشینیان بود و تحقیق تازه نمیکردند قرون وسطی برای اروپائیان براستی دورهٔورزش‌ذهن وفکر بوده است . در آن‌مدت کسب استعدادنمودند سپس ازقریحهٔ‌فطری‌وقوهٔ‌مکتسب عجائب بظهور آوردند . اسامی بسیاری از فضلاءومدرسین و مؤلفین در آن دوره مذکور و مضبوط است اما نام بردن‌افراد ایشان دراینجا ضرور نیست‌هرکدام‌شناختنی هستند در فصل‌آینده که برای بیان اجمالی از فلسفهٔ قرون وسطی و چگونگی آن تخصیص داده ایم مذکور خواهیم داشت .

Logique «٤» —Rhetorique «۳» Grammaire (۲) Trivium «۱»
Quadrivium «٥»

فصل ششم

اسکولاستیک

چون در قرون وسطی بحث علمی و حکمتی تقریبا یکسره منحصر بود بآنچه در مدارس دیر و کلیسا واقع میشد و تعلیمات مقید بود بعقیده مدارس مزبور یعنی دستور اولیای دین مسیح ومدرسه را بزبان لاتین اسکولا میگفتند از اینرو کلیهٔ علم وحکمت آن دوره را منتسب به اسکولا نموده اسکولاستیک (۱) نامیده اند علم وحکمت اسکولاستیک خصایصی داشته که هرگاه این کلمه گفته میشود آن خصایص در نظر جلوه می کند و مختصر آن اینست

خصایص اسکولاستیک

نخست بطور کلی تحقیقات علمی وحکمتی برای اثبات اصول دین واستوار ساختن عقاید بود نه کشف حقایق تا آنجا که اولیاء دین صراحت می گفتند ایمان بر تعقل مقدم است یعنی برای ایمان فهم لازم نیست اول باید ایمان آورد سپس در صدد فهم برآمد چه تا ایمان نباشد فهم حاصل نشود بنا بر این اهتمام اهل تحقیق همه متوجه بود باینکه عقل را خادم ایمان قرار دهند وعلم را با احکام دین سازگار نمایند چه اصول دین که از جانب خداوند بانسان افاضه شده البته حق داشت وعقل را نرسد که منکر آن شود

دوم استقلال فکر وآزادی رای درکار نبود در آغاز امر اتکا واستناد همه بر مندرجات کتب مقدس و احکام و تعلیمات اولیاء دین بود و هرکس از آن تعلیمات بیرون می شد گرفتار تکفیر و حبس و آزار میگردید تا میبایست توبه واستغفار کند و آنچه را گفته و نوشته انکار نماید وکسانی که بواسطه تخطی از احکام اولیای دین گرفتار عقوبت گردیدند یا بقتل رسیده و زنده سوزانیده شده اند بسیار بوده همچنین مکرر اتفاق افتاده که کتب ورسائل را بواسطه مخالفت با اصول دین سوزانیده اند پس از

---

(۱) Scolastique

آنکه اهل تحقیق متوجه تعلیمات حکمای پیشین شدند وآراء ایشان را با احکام اولیاء دین موافق ساختند تعلیمات مزبور همان کیفیت پیدا کرد واگر کسی نظری مخالف رای ارسطو اظهار میداشت کفر گفته بود . نتیجه اینکه تحقیق علمی بجای آنکه مبنی بر مشاهدات وتجربیات وتعقل ومطالعه در امور وحقایق وواقعیات باشد همه مبنی بر گفته های پیشینیان بود . افکار جدید ظاهر نمیساختند واصول وحقایق تازه نمیجستند تنها تعلیمات دانشمندان گذشته را مسلم داشته مأخذ میگرفتند وهمواره موضوع بحث قرار میدادند

سوم چون اصول ومبانی علمی موضوع نظر وتفتیش وتفحص نمیتوانست واقع شود قوهٔ عقلی فقط متوجه مباحثه ومناظره ومجادله بود وهمواره بازار بحث منطقی را گرم داشتند ودل خود را بالفاظ خوش میکردند موضوع مباحثات هم از این قبیل بود

آیا علم خدا افراینش پذیر هست یا نه ؟ آیا کبوتری که روح القدس بصورت او در آمد حیوان واقعی بود ؟ اقنوم اول که باراده است آیا این خاصیت ذاتی اوست ؟ حضرت عیسی را چون بدار کشیدند دست وپا وپهلویش را مجروح کردند بعد که دوباره زنده شد آیا جای زخمهای او باقی بود ؟ پیش از خلقت آدم فرشتگان کجا منزل داشتند ؟ حضرت آدم هنگام هبوط چه قد وقامت بود ؟

ملاحظه میفرمائید که در مشرق زمین وممالک اسلامی هم از چندین قرن باینطرف جریان امور معارفی کاملا ما بند اوضاع اسکولاستیک اروپا بوده است واین حالت بیشتر از این جهت شگفت آور است که شرع مقدس اسلام بنیاد احکام و کلیه امور را بر عقل گذاشته وتعلیمات هیچ حکیم وفیلسوفی را ضروری دین شمرده است با این همه فضلای ماهم همان جمود ورکود اصحاب اسکولاستیک را داشته اند ونتیجه یکسان بوده است وعجب اینکه مردم کشور ما در علم وحکمت نسبت باروپائیان پیشقدم بودند ومغربیان بواسطهٔ معاشرت شرقیان معرفت آموختند ولیکن آنها زودی بساط اسکولاستیک را برچیده وارد مراحل جدید شده هفت شهر علم را گشتند وما هنوز اندر خم یک کوچه ایم بحث در چگونگی وعلل این حالت از موضوع گفتگوی ما دراین کتاب بیرون است آنچه در اینجا تکلیف ما است اینست که معرف اسکولاستیک را اجمالا بشناسیم زیرا با همه نکوهشی که از آن کردیم باید چنین پنداشت که اهل اسکولاستیک همه بر آن روش بوده اند بلکه در آن دوره دانشمندان اهل تحقیق بسیار بوده اند ودر هر حال آن روزگار را نمیتوان یکسره زمان بطالت دانست وجه آنکه پس از این گفته ایم دورهٔ ورزش فکر اروپائیان است و آن از مقدمات نهضتی آغاز می کند ودر مائه پانزدهم ختم میشود .

نخستین حکیم اسکولاستیک اسکات اریژن را میتوان شمرد که پیش از این او را نام برده ایم (نیمه مائه سوم هجری) ومعتقد است که حکمت حقیقی با دیانت حقه متحد است وحکم خدا آنست که عقل بآن حکم میکند ودر باب حقیقت خلقت معتقد است [illegible] اولا و

اسکت اریژن

وحدت وجود است . مثل افلاطونی قائل و آنها را صادر اول و مخلوق بیواسطه خداوند و خلاق موجودات می شمارد مخلوق را ناشی از ذات باری و مظهر او میداند انسان را در عالم صغیر و مرکز و خلاصه عالم خلقت می پندارد و می گوید در آغاز تن انسان پاك وشبیه بذات الوهیت خلق شده بود سپس جدائی افتاد و از شباهت دور شد و باید باطی مراحل چند دوباره بخدا بازگشت کند

در مائه یازدهم میلادی یعنی پنجم هجری از دانشمندان اروپا کسی که قابل ذکر است آنسلم(۱) میباشد که در نزد کاتولیکها از اولیای دین است و لقب پاك باو داده اند

آنسلم

واو کسی است که تصریح کرده است که اول باید بحقایق دینی ایمان آورد سپس آنهارا تعقل نمود اما می گوید پس از ایمان تعقل هم لازم است چون حقایق دینی با عقل مخالفت ندارد جز اینکه تا ایمان نباشد فهم نمی شود . بنا براین هم آنسلم بیشتر مصروف بحکمت الهی بوده است برای سازگار کردن ایمان با عقل ومخصوصا در اثبات وجود باری بسیار کوشیده است .

مشرب فلسفی او نزدیك به اگوستین است چنانکه اورا اگوستین دوم لقب داده اند اما در امر آفرینش عقیدهٔ اظهار کرده است میانه وحدت وجود و ابداع ومیگوید خداوند موجودات را ازعدم بوجود آورده است با بتوجه که نخست موجودات فقط درعلم خدا بوده اند ووجود نداشته اند باوقتیکه مشیت خدا براین قرار گرفت که بآنها وجود خارجی بدهد و نیز میگوید صفات خداوند عین ذات میباشد خدارا نباید گفت کامل است بلکه اوعین کمال است وهمچنین عادل نیست عدل است حکیم نیست حکمت است مهربان نیست مهربانی است موجود نیست وجود است وصفات او همه یکی است ومتعدد نیست .

یادگاری که از آنسلم مانده براهینی است که برای اثبات وجود باری آورده واز همهٔ آنها پیداست که فکرش مشغول مثل افلاطونی است از جمله آن دلایل اینکه هرچه

براهین ذات باری

نیکوست نسبت بآنست که بهرهٔ از نیکوئی دارد پس البته یك نیکوئی هست که نیکوئی مطلق است و برترازهمه موجودات نیکوست واو همانست که خدا میگوئیم

دلیل دیگر اینکه وجود بطور کلی ومطلق یا یك علت دارد یا چند علت اگر یك علت دارد همان خداست واگر چند علت دارد البته همه آنها قوه ای بر وجود دارند که درهمه مشترك است وهمان قوه مبدأ وجود است .

دلیل دیگر اینکه موجودات در درجات مختلف از کمال میباشند پس تا باید مراتب کمال نا متناهی باشد واین سخن است بی معنی تا باید وجودی باشد که کمالش برتر ازهمه باشد واگر کسی بگوید شاید وجود کامل متعدد است اینسخن هم معنی ندارد چون اگر در کمال برابرند یك وجودند .

Saint Anselme(۱)

برهان وجودی

ازهمه برهانها که آنسلم براثبات ذات باری آورده آنکه بیشترمذکورمیشود و موضوع مباحثات بسیار واقع‌شده آنست که معروفست ببرهان وجودی یاذاتی (۱) از اینقرار : همه کس حتی شخص سفیه تصوری دارد ازذاتی که‌از آن بزرگترذاتی نباشد چنین ذاتی البته وجود هم دارد زیرا که اگر وجود نداشته باشد بزرگترین ذاتیکه بتصور آید که‌وجود داشته باشد ازاو بزرگتراست و این‌خلف‌است پس‌یقیناً‌ذاتی‌هست که‌هم در تصور هم درحقیقت بزرگترین ذات باشد واو خداست .

آنسلم وهرکس مشرب اورا داشته این برهان را به‌تنهائی برای‌اثبات‌ذات باری کلی پنداشته‌است ولیکن همه محققان آن‌را مقنع ندانسته اند زیرا مبنی بر این عقیده است که آنچه در عقل متصوراست حقیقت و وجود دارد . در احوال دکارت فرانسوی خواهیم‌دید که او هم چنین برهانی بر ذات باری اقامه کرده و مایهٔ گفتگوی بسیار شده‌است .



نزاع درمسئله کلیات

یکی از مسائلی که میان حکمای اسکولاستیك محل گفتگو بود مسئله‌حقیقت کلیات است واین بحثی‌است که موضوع اختلاف مهم افلاطون با ارسطو بوده که‌آیا کلی وجود حقیقی دارد یانه وبیان کردیم که افلاطون مثل را موجود حقیقی میداند وافرادرا سایه یاپرتو آنها می‌پندارد اما ارسطو افراد اعیان‌را حقیقی میشمارد و حقیقت نوع جنس‌را در خارج از افرادموجود نمیداند . حکمای اسکولاستیك این‌مسئله‌را گرفتند ودرسراسرطول‌مدت قرون وسطی بلکه پس‌ازآنهم موضوع بحث‌واختلاف ومشاجره قراردادند(۲) آنسلم از معتقدین بحقیقت کلیات بوده وبرهان وجودی اوهم ناشی ازهمین‌عقیده‌است .

گروه دیگر بطرف مقابل افتادند وبرای‌کلیات هیچ‌حقیقتی قائل‌نشدند‌حتی کلی را دارای وجود ذهنی هم ندانسته وفقط لفظ و صوت پنداشتند بدرجهٔ که سردستهٔ این‌جماعت برای‌اقانیم سه‌گانه هم وحدت‌قائل نشده آنهارا سه‌شخص متمایز مستقل‌پنداشت ومذهب تثلیث واقعی اختیارکرد که باتوحید منافی است

اصحاب تحقق و تسمیه

توجه میفرمائید که‌فحص درکلیات یکباره بحثی‌پوچ وبیهوده نبوده و به‌یك‌اعتبار نزاع معتقدان ومنکران وحدت‌وجود است شیخ‌الرئیس ابوعلی‌سینا‌هم درتقسیم کلی به منطقی و طبیعی وعقلی باین مرحله وارد شده‌است اما این‌بحث میان‌محققان ما بآن صورت که میان اروپائیان بوده در نیامده است چه اصحاب اسکولاستیك نزاع درحقیقت کلیات‌را شغل شاغل‌خود‌ساختند وموضوع مهم حکمت شمردند

---

(۱) Preuve ontologique (۲) Querelle des Universaux

بجماعتی که معتقد بحقیقت کلیات میباشند عنوانی دادهاند که می توان اصحاب تحقق(۱) ترجمه کرد وفرقهٔ مخالف را مینوان اصحاب تسمیه (۲) نامید .
حکیم دیگر که درمائه دوازدهم باید نام‌برد ابلار(۳) فرانسوی‌است که داستان دلبستگی او بدختری هلوئیز(٤) نام نمك‌عشق وجراحتی سوزان دارد. او نخستین‌مدرسی است که جمعیت مستمعینش بهزاران رسیده وحوزهٔ علمیهٔ(٥) پاریس‌را رونق‌نمام‌بخشیده است . درنزاع کلیات رأی‌تازه ابداع نموده که حد وسط میان‌دوطایفه است ونزدیك به رأی ارسطو میباشد یعنی کلیات نه موافق نظر اصحاب تحقق وجود حقیقی‌خارجی‌دارند نه برحسب رأی اهل تسمیه فقط اسم وصوت‌میباشند بلکه وجودآنها ذهنی‌وحقیقت آنها تصوری‌است . پیروان این‌رأی‌را میتوانیم اصحاب تصور(٦) بخوانیم .



تا اینجا سرچشمهٔ تحقیقات اروپائیان درمعقولات همان مختصراطلاعاتی بود که‌از تعلیمات افلاطون داشتند بواسطه اینکه بعضی‌از نوشته‌های اوبزبان‌لاتین یعنی‌زبان‌علمی اروپائیان ترجمه شده‌بود ومخصوصاً بسبب تحقیقاتی که‌دانشمندان نزدیك بدورهٔ یونانیان مانند اگوستین ودیگران درفلسفهٔ افلاطون‌نموده وراهی برای‌اهل‌تحقیق‌باز کرده بودند ولیکن از معلومات دانشمندان دیگر یونان جندان آگاهی نداشتند وازتعلیمات‌ارسطوهم جزمنطق چیزی بدست نیاورده بودند . این‌بود که درآن‌دوره درحوزه‌های‌علمی‌اروپا گفتگوی فلسفی تقریباً منحصر بمباحثات منطقی ومساجره در حقیقت کلیات و غوغای اصحاب تحقیق وتسمیه بود .
در مائه سیزدهم ترجمه کتاب‌های ابن‌سینا وابن‌رشد بزبان‌لاتین‌میان اروپائیان شایع وموضوع بحث وتحقیق گردیده وگفتگوی مباحث حکمت طبیعی‌نیز بمیان آمد ارسطو ازافلاطون پیش‌افتاد وبا آنکه درآغاز امر مردود اولیای‌دین‌بود کم‌کم استاد مطلق‌شد وگفته‌های او درهرباب حجت گردید ولیکن چنانکه اشاره کردیم معرفت اروپائیان نسبت بارسطو ازراه اسپانیا ووسیله حکمای اسلامی ویهودی‌مخصوصاً ابن سینا وابن‌رشدبود وهنوز بنوشته‌های ارسطو مستقیما دسترس نیافته بودند
از فضلای آن دوره که باید نام ببریم یکی آلبرت (۷) آلمانی است که‌معروف ببزرك میباشد واو بهترین معرف ومروج فلسفهٔ ارسطو دراروپا بوده وخوداو ارسطوی

آلبرت بزرك

قرون وسطی خوانده شده وتألیفات بسیار مبتنی برتعلیمات آن دانشمند خصوصا دررشتهٔ طبیعیات داردوآن‌جمله را ارابن‌رشد

---

(۱) Réalistes باید متوجه بود که امروز این لفظ‌بمعنائی استعمال میشود بکلی ضدمعنای‌اصطلاحی اسکولاستیك واگر اکنون آن معنی‌را بخواهند ادا نمایند idéaliste میگویند
(۲)— Nominalistes— (۳) Abelard —(٤) Heloise —(٥) Université
(٦) Conceptualistes (۷) Albert le Grand

ومحمد زکریا ومخصوصاً ازشیخ الرئیس اقتباس کرده واز رشته‌های دیگر حکمت یونان یعنی ریاضیات والهیات واخلاق هم غفلت نداشته است

بزرگترین حکیم قرون وسطی ومظهر کامل حکمت اسکولاستیك طماس (۱) از اهل اکونیو « درایطالیا » میباشد و او ازخانوادهٔ محترم بوده وباامپراطورزآلمان و پادشاه فرانسه خویشی داشته‌است . حسن فطرت و نجابت اوهم از کودکی هویدا بود وبا وجود اعتبارات خاندانی در آغاز جوانی طالب دخول در حلقه رهبانی شد بزرگان خانواده هروسیله برای منصرف ساختن اوازاین عزم بکاربردند سودمند نیفتاد حتی اینکه درقصر پدر حبسش کردند وزنی ماهرو بفریفتنش گماشتند او شوخ وعیاررا با هیمهٔ نیمسوز ازپیش خوددوانیدوسرانجام خودرا بصومعه رسانید وپس ازتحصیل مقدمات درمراحل ثلاثی ورباعی بکسب معرفت در نزد آلبرت بزرك نایل گردید . همگنانش اورا بسبب اینکه غالباً خاموش ومتفکر بود گاو زبان بسته لقب دادند اما استاد که بقریحه واستعداداو برخورده بود گفت نعرهٔ این گاو جهانیان را بشگفت خواهد آورد . با اینکه سنش به پنجاه نرسید مصنفاتش از بیست مجلد بزرك درگذشت گفته او هم‌اکنون برای معتقدان بمذهب کاتولیك در مسائل فلسفی و الهی حجت میباشد ونزد آنان مرتبهٔ پیدا کرد که لقب پاك باو دادند وازاولیای دین مسیح شمردند •

طماس آکوین

حیثیت مخصوص طماس دراین است که حکمت منساء یعنی فلسفه ارسطو رایکسره اختیار وبا تصرفات مختصری که درآن بعمل آورده بوجهی بـازنمود کـه درست بااصول دیانت مسیح سازگار بوده باشد و اجمال آن چنین است •

رهبر انسان بسوی خداوند هم خود خداوند است که وجود خویش را بفضل ورحمت خود به میانجیگری حضرت عیسی برمردمان آسکار ساخته‌است وانسان چاره نداردجز اینکه باین حقیقت ایمان داشته باشد وعقل را دردسترس بدریافت آن نیست وکاری که ازحکمت برمیآید اینست که شبهات ومشکلات رادفع نماید بعبارت دیگر فلسفه باید خدمتگزار دیانت باسد وچون ارسطو پیشرو سپاه حضرت عیسی بود حکمت صحیح همان فلسفهٔ ارسطواست وخادم حوزهٔ مسیحیت است •

فلسفه طماس

تعریف فلسفه جنانکه ارسطو گفته اینست : علم بوجود ازحیث اینکه وجوداست

وجود دوقسم است ذانی وذهنی وذوات بسیطاند یامرکب ازماده وصورت

ماده وجود بالقوه است وصورت وجود بالفعل وجمع وتفریق صورت وماده عبارتست از کون وفساد و حون صور بـا ماده جمع میشوند انواع واجناس و افراد را تحقق میدهند •

ماده جنبهٔ نقص است و صورت جنبهٔ کمال وصورتها هرحه بنقص وماده نزدیکتر

---

(۱) Saint Thomas D Aqniu

باشند انواع و افراد شان بیشتر است وهرچه رو بکمال میروند بوحدت نزدیك میشوند تا برسیم بصورت صور یعنی صورت بی‌ماده که بهیچوجه انواع و افراد ندارد و کون فساد دراو نیست وذات بسیط یگانه ومحرك نخستین وعلة العلل است زیرا که سلسلهٔ علل را نمیتوان نا متناهی دانست واو آفریننده است وعالم را از نیستی بهستی آورده ومایهٔ نیکی بلکه خود نیکی است وبدی دراو راه ندارد زیرا که بدی عدم است نه وجود

عالم آفرینش بهترین عوالم ممکن است چه اگر کاملترین عوالم نباشد میبایست در حکمت کاملهٔ آفریدگار نقص راه داشته باشد که باوجود اینکه آفریدن عالم کامل ممکن بود عالم ناقص بیافریند •

صورت ذاتها درعلم خداوند همواره موجودند ومایه ومصدر امکان عین موجودات میباشند پس موجودات نخست صورتها هستند درعلم خداوند سپس در خارج موجود می‌شوند و افرادرا تشکیل می‌دهند وچون درذهن انسان مصور می گردند کلی تحقق می‌یابد وباین بیان نسبت بخداوند علم وعالم ومعلوم یکی است و چون حقیقت مطابقهٔ علم است با معلوم پس خداوند صاحب حقیقت بلکه نفس حقیقت است وچون حقیقت البته موجود است پس خداوند وجود دارد•

موجودات عالم طبیعت مراتب دارند هرمرتبه نسبت بمرتبهٔ بالاتر خود ماده است ونسبت بزیردست صورت است تا برسیم بمرتبهٔ حیات طبیعی بشری که نسبت بمراتب زیر حکم صورت را دارد اما نسبت بحیات روحانی که درسایهٔ ایمان بمسیح ورحمت خداوند حاصل میشود مانند ماده است باین بیان حیات طبیعی نسبت بحیات ایمانی همچون طریق است نسبت بمقصد وقوه است نسبت بفعل•

نفس انسان پیش از ولادت موجود نیست اما پس از مرگ باقی است •

غایت زندگانی سعادت است و نیل بآن مستلزم فضایل دنیوی میباشد که حکمای سلف تشخیص داده بودند ولیکن بدون تفضل الهی میسر نمی شود و فضل خداوند بایمان وامید واحسان شامل میگردد •

عالم اختیار است وارادهٔ انسان آزاد اما خودسر نیست وپابند اصل نیکوئی است بعبارت دیگر ارادهٔ انسان بالضروره مایل به نیکی است اما شهوانیت مایل ببدی میباشد وگناهکاری از اینراه روی میدهد • پس سرنوشت را نباید منکر شد اما آن بیقاعده و بی‌مأخذ نیست زیرا که مشیت خداوند هم که حاکم برهمهٔ امور است درعین آزادی قاعده وحکمت دارد وعقلائی است یعنی منشاء ومصدر اعمال الهی وکارهای انسانی عقل است وباین بیان میتوان گفت مشیت باضرورت منطبق است•

بعقیده طماس وضع قوانین کشور باید بانظر اجتماع مردم بسود قیام بر دولت جابر جایز است اما تخلف ازامر دولت باید بوسیله واجازه اولیای دین باشد یعنی روحانیت بردولت نیز حاکم است اما درمسائل دینی آزادی فکر وزبان جایز نیست و هرکس

از مذهب حق بیرون رود تعقیب کردنی بلکه کشتنی است .

از شرح تعلیمات طماس آکونیو بهمین مختصر اکتفا می کنیم چون در حقیقت تلفیقی است ازفلسفهٔ ارسطو با اصول عقاید مسیحیت بوسیله اقتباساتی از افلاطون و افلاطونیان اخیر واگوستین وجز در آنچه مربوط بخصوصیات مسیحیت است بفلسفهٔ ابوعلی سینا شباهت تام دارد . اهمیت وجود طماس در اینست که بمجاهدات او فلسفهٔ اسکولاستیك باوج کمال خود رسید واروپائیان هم عاقبت دارای یك فلسفه معقول تام وتمام شدند که نزدیك بچهارصدسال فلسفه رسمی حوزه‌های علمی ودیانتی اروپا بوده وهنوزهم میان جماعتی که مقید باصول دیانت کاتولیك میباشند باعتبارخود باقی است .

***

از دانشمندان آن عصر کسان دیگری که قابل ذکرمیباشند یکی رجر بیکن(۱) انگلیسی است که فضل وتبحری بکمال داشت ودرتحصیل علم استدلال واقامه برهان را

رجر بیکن

کافی ندانسته بمشاهده وتجربه اعتنای تام مینمود و باهمیت ریاضیات نیز بخوبی برخورده بود . درطبیعیات معلومات تازه بدست آورده واز پیشروان ترقیات علوم ومبتکرین راههای تازه علمی بشمار میرود آزادی رأی واستقلال فکرداشت و گفته‌های پیشینیان را حجت نمیدانست و در مائه سیزدهم رفتار وافکار دانشمندان مائه شانزدهم وهفدهم داشت ولیکن مردم آن زمانه شیوهٔ اورانمی پسندیدند ومستعد استفاده ازقریحهٔ او نبودند بلکه چون ازمذهب مختار تجاوزمیکرد دچارعقبات شد و چندین سال ازعمرخودرا درزندان گذرانید .

دیگر ریمن لول(۲) میباشد که او نیز مردی متبحر بود ولیکن مدتی ازروزگار خودرا مصروف براین داست که مقولات واجناس وانواع را فهرست کرده وجوه ترکیب و تلفیق آنهارا جمع نموده دایره‌ها وجدولها بسازد که بمعارنهٔ آنها موضوعها و محمولهای مختلف مقابل یکدیگر قرار گرفته انواع قضایا ترکیب کنند و قیاس ها صورت پذیر شود یعنی ترتیب قیاس برهانی را بصورت ماشین درآورد تاشخص محتاج بفکر نباشد همچنانکه امروز ازارقام و اعداد جدولهائی ترتیب داده‌اند که بی محاسبه جمع و تفریق وضرب وتقسیم میکنندو آنهارا ماشین محاسبه میسامند .

دیگر ازدانشمندان آن دوره دنس اسکوتس(۳) انگلیسی است و اودر بسیاری از مسائل با نظر طماس مخالفت کرده و در مقابل او اظهار وجود نموده است چنانکه معتقد بود که فلسفه خادم دیانت نیست بلکه دیانت باید تابع عقل باشد و احکام عقل معتبرتر از ظاهر عبارت تورات و انجیل است ولیکن بسیاری از مسائل الهیات هم ببرهان درنمیآید وبنا براین حکمت الهی علم نیست ودرآن مسائل چاره جز توسل بایمان نداریم .

---

(۱) Roger Bacon -- (۲) Raymond-Lulle (۳) Dnus Scotus

بعقیده دنس اسکوتس افعال الهی و اعمال انسان چنانکه طماس گمان میکرد محکوم عقل نیست بلکه مشیت خدا و ارادهٔ انسان مطلقا آزاد میباشد و هیچ نوع قید و بندی ندارد و ایجاد مخلوقات و عالم برای او ضروری نیست اختیاری است و قاعده و اصل همان امری است که مشیت براو قرار گیرد یعنی هر امری که مشیت الهی براو تعلق یابد حق است و نیکوست نه اینکه چون حق و نیکوست مشیت براو قرار میگیرد و چون انسان فاعل مختار است هلاک و نجاتش باعمال و تقوای او بیشتر منوط است تا بفضل و رحمت الهی و نیز ماده را امر وجودی میداند نه عدمی و در امر کلیات برخلاف طماس از اهل تسمیه است اما بیش از طماس برهان وجودی آنسلم اهمیت میدهد هرچند اساسا در اثبات ذات باری چندان برهان اعتماد ندارد زیرا که او برهان انی چندان اعتباری نمیدهد و استدلال صحیح را در برهان لمی میداند و میگوید چون برهان لمی استدلال از علت معلول است و ذات باری معلول نیست تا بتوانیم از علت باو پی ببریم پس در اثبات او نمی توان تکیه بر برهان نمود از این گذشته ذات باری ذات نامتناهی است و عقل انسان از پی بردن بحقیقت او عاجز است و از اینجهت دنس‑اسکوتس از پیشروان دکارت است که از این پس اورا خواهیم شناخت .

دنس اسکوتس

درهرحال هرچند دنس اسکوتس در خوابانیدن فلسفه از بهناوری فلسفه طماس نرسیده ولیکن مردی صاحب نظر بود و پس از او بسیاری از متفکران پیرو نظریات او گردیده اند .

یکی دیگر از صاحب نظران آن دوره ویلیام اکام (۱) انگلیسی است که از اصحاب تسمیه است و برای کلیات حقیقی جز در ذهن قائل نیست و حقیقت را در افراد و اشخاص میداند و معتقد است که در تحقیق علمی هرچه کمتر بتصورهائی که باید برای آنها در ذهن و عالم تصور وجود فرض کرد متوسل شویم بهتر است و حقیقت برای انسان باید بکشف و شهود معلوم شود و بنابرین علم صحیح آنست که بتجربه و مشاهدهٔ بدست میآید براهینی را هم که معمولا بر اثبات باری و وحدانیت و صفات دیگر الوهیت اقامه میکنند وافی نمیداند و در آنها فقط ایمان را معتبر میشمارد نه استدلال را و بنابراین حکمت الهی را یکسره از فلسفه جدا میکند و برای آنها از ناحیه عقل دیگر قائل نیست عبارت دیگر بنا اسکولاستیک را متزلزل ساخته و برای تحقیقات تازه راه باز کرده است .

اکام

درمائه چهاردهم پیروان اکام عقاید اورا دنبال کردند و وسعه دادند و بنا کار تازه و انقلابی که درمائه پانزدهم و شانزدهم در علم و حکمت واقع شد نزدیک شدند

درقرون وسطی بسیاری از حکما و علمای مسیحی مشرب عرفان و عقاید باطنی شبیه بتصوف مشرقی زمین برداشتند که بشرح و تفصیل آنها نمی پردازیم کسانیکه در این مشرب نامی هستند در مائه سیزدهم

عارف مشربان

(۱) William (Guillaume) of Ockam

ساوانتور ایطالیائی است که لقب پاك‌دارد (۱) ودرمائه چهاردهم وپانردهم اکهارت (۲) آلمانی و روس (۳) فرانسوی می باشد

☆☆☆

از شرح اجمالی که‌دراین فصل و فصل پیش از سیر علم وحکمت‌درقرون‌وسطی دادیم بر میآید که در آن دوره‌کار مهمی که اروپائیان کرده اند اینست که معلومات یونانیان یعنی افلاطون و ارسطو و افلاطونیان اخیر را مستقیما یا بواسطه دانشمندان اسلامی و یهودی اخذ کرده و در ظرف چندین قرن آنهارا ورزیده وزیر ورو نموده‌و موضوع مباحثه قرار داده‌وروشها ومشربهای مختلف اختیار نموده‌اند‌ولیکن‌ازحدود معلومات قدیم تجاوز نکرده اند جماعتی ازانسان‌کلیات و صورات ذهنی‌راموجود حقیقی و اصلی پنداشته و بعضی دیگر آنهارا بی حقیقت انگاشته واسم وصوت‌دانسته‌و اگر وجودی‌برای‌آنها قائل شده اند فقط در ذهن بوده است بعبارت‌دیگراختلاف‌میان ارسطو و افلاطون را موضوع نظر و بحث دائمی قرار داده‌وانواع گفتگوهادراین باب پیش آوردند و نتیجه‌مهمی که می‌خواستند از این‌مباحثات‌بگیرند‌این‌بود که‌برای انسان علم بر اشیاء و حقایق بچه وسیله حاصل می شود آیا منشاء معلومات‌ماعقل و تصورات معقول است یا ادراکات حس است و این بحث در عقاید دینی آنهاهم‌مدخلیت تام داشت که ما موضوع نظر خود قرار ندادیم •

مبحث‌دیگر که میان حکمای الهی‌مسیحی مطرح بود چنانکه‌اشاره کرده‌ایم‌مسئلهٔ بنیاد عقاید بود که آیا تعقل واستدلال است یا امری باطنی واشراقی وایمانی است

در این گفتگوها گاهی یك جماعت پیش بودند وگاهی گروه دیگر • درمائه سیزدهم پیروان ارسطو غلبه یافتند و فلسفهٔ که ازتعلیمات آن‌حکیم اقتباس شده بود مبنای مذهب دینی وعلمی و رسمی اروپائیان واقع شد وروندگان‌این مسلك کوشش داشتند که اعتبار عمومی بآن بدهند و لیکن مخالفان‌دیگر هم بیکار نشستند‌ودرمذهب رسمی‌رخنه ها کردند‌وانهدام‌را برای تجدد و اعتلائی که در مائه پانزدهم‌وشانزدهم‌واقع شد آماده ساختند و اینك باید شرح آن بپردازیم

Saint Bonaventure (۱) Eckhart (۲) G… (۳)

دنس اسکوتس

بعقیده دنس اسکوتس افعال الهی واعمال انسان چنانکه طماس گمان میکرد محکوم عقل نیست بلکه مشیت خدا وارادهٔ انسان مطلقا آزاد میباشد وهیچ نوع قید وبندی ندارد وایجاد مخلوقات وعالم برای او ضروری نیست اختیاری است وقاعده واصل همان امری است که مشیت براو قرار گیرد یعنی هر امری که مشیت الهی براو تعلق یابد حق است و نیکو است نه اینکه چون حق و نیکوست مشیت براو قرار میگیرد وچون انسان فاعل مختار است هلاک ونجاتش باعمال وتقوای او بیشتر منوط است تا بفضل ورحمت الهی و نیز ماده را امر وجودی میداند نه عدمی ودر امر کلیات برخلاف طماس از اهل تسمیه است اما بیش از طماس ببرهان وجودی آنسلم اهمیت میدهد هرچند اساساً در اثبات ذات باری چندان ببرهان اعتماد ندارد زیرا که او ببرهان انی چندان اعتباری نمیدهد واستدلال صحیح را در برهان لمی میداند و میگوید چون برهان لمی استدلال ازعلت معلول است وذات باری معلول نیست تا بتوانیم ازعلت باو پی ببریم پس دراثبات او نمی توان تکیه بر برهان نمود ازاین گذشته ذات باری ذات نامتناهی است و عقل انسان از پی بردن بحقیقت او عاجز است واز اینجهت دنس-اسکوتس از پیشروان دکارت است که ازاین پس اورا خواهیم شناخت •

درهرحال هرچند دنس اسکوتس درجوانی مرده وفلسفه اش بهپاوری فلسفه طماس نرسیده ولیکن مردی صاحبنظر بود و پس ازاو بسیاری ازمتفکران پیرو نظریات او گردیده اند •

اکام

یکی دیگر ازصاحبنظران آن دوره ویلیام اکام (۱) انگلیسی است که از اصحاب تسمیه است و برای کلیات حقیقی خبر در ذهن قائل نیست وحقیقت را در افراد واشخاص میداند ومعتقد است که در تحقیق علمی هرچه کمتر بچیزهائی که باید برای آنها در ذهن وعالم تصور وجود فرض کرد متوسل شویم بهتر است وحقیقت برای انسان باید بکشف وشهود معلوم شود وبنابراین علم صحیح آنست که بتجربه ومشاهدهٔ بدست میآید . براهینی راهم که معمولا براثبات باری و وحدانیت وصفات دیگر الوهیت اقامه می کنند وافی نمی داند ودر آنها فقط ایمان را معتبر میشمارد نه استدلال را و بنابراین حکمت الهی را یکسره ازفلسفه جدا میکنند و برای آنها ارتباطی بیکدیگر قائل نیست بعبارت دیگر بنیاد اسکولاستیک را متزلزل ساخته و برای تحقیقات تازه راه باز کرده است •

درمائه چهاردهم پیروان اکام تعلیمات اورا دنبال کردند وتوسعه دادند و بافکار تازه وانقلابی که درمائه شانزدهم وهفدهم درعلم وحکمت واقع شد نزدیک شدند

عارف مشربان

درقرون وسطی بسیاری ازحکما وعلمای مسیحی مشرب عرفان وعقاید باطنی شبیه بتصوف مشرق زمین نیز داشتند که بشرح و تفصیل آنها نمی پردازیم کسانیکه دراین مشرب نامی هستند در مائه سیزدهم

(۱) William (Guillaume) of Ockam

بناوانتور ایطالیائی است که لقب پاک دارد (۱) و در مائه چهاردهم و پانزدهم اکهارت (۲) آلمانی و ژرسن (۳) فرانسوی می باشد.

☆☆☆

از شرح اجمالی که در این فصل و فصل پیش از سیر علم و حکمت در قرون وسطی دادیم بر میآید که در آن دوره کار مهمی که اروپائیان کرده اند اینست که معلومات یونانیان یعنی افلاطون و ارسطو و افلاطونیان اخیر را مستقیماً یا بواسطه دانشمندان اسلامی و یهودی اخذ کرده و در ظرف چندین قرن آنهارا ورزیده و زیر و رو نموده و موضوع مباحثه قرار داده و روشها و مشربهای مختلف اختیار نموده اند ولیکن از حدود معلومات قدیم تجاوز نکرده اند. جماعتی از ایشان کلیات و تصورات ذهنی را موجود حقیقی و اصلی پنداشته و بعضی دیگر آنهارا بی حقیقت انگاشته و اسم وصوت دانسته و اگر وجودی برای آنها قائل شده اند فقط در ذهن بوده است بعبارت دیگر اختلاف میان ارسطو و افلاطون را موضوع نظر و بحث دائمی قرار دادند و انواع گفتگوها در این باب پیش آوردند و نتیجه مهمی که میخواستند از این مباحثات بگیرند این بود که برای انسان علم بر اشیاء و حقایق بچه وسیله حاصل می شود آیا منشاء معلومات ما عقل و تصورات معقول است یا ادراکات حس است و این بحث در عقاید دینی آنها هم مدخلیت تام داشت که ما موضوع نظر خود قرار ندادیم.

مبحث دیگر که میان حکمای الهی مسیحی مطرح بود چنانکه اشاره کرده ایم مسئلهٔ بنیاد عقاید بود که آیا تعقل واستدلال است یا امری باطنی واشراقی وایمانی است.

در این گفتگوها گاهی یک جماعت پیش بودند وگاهی گروه دیگر. در مائه سیزدهم پیروان ارسطو غلبه یافتند و فلسفهٔ که از تعلیمات آن حکیم اقتباس شده بود مبنای مذهب دینی وعلمی و رسمی اروپائیان واقع شد وروندگان این مسلک کوشش داشتند که اعتبار عمومی بآن بدهند و لیکن محققان دیگر هم بیکار ننشستند و در مذهب رسمی رخنه ها کردند واذهان را برای تجدد و انقلابی که در مائه شانزدهم وهفدهم واقع شد آماده ساختند و اینک باید بشرح آن بپردازیم

---

(۱) Saint Bonaventure – (۲) Eckhart – (۳) Gerson

فصل هفتم

تجدید حیات علم و ادب

از اواخر مائه پانزدهم ببعد احوال اهل علم دیگر گون شد و نهضت علمی رو بسرعت گذاشت اختراعات و اکتشافات پی در پی نمایان شد وستارگان دانش پیوسته طلوع نمودند و چندین واقعهٔ مهم باین تغییر حال و سرعت ترقی مدد رسانید : یکی اینکه چون ترکان عثمانی بر دولت یونان مسلط شدند و قسطنطنیه را که پایتخت آن دولت بود مسخر کردند همراه بردند و باین واسطه اروپائیان که تا آنزمان غیر مستقیم از دانش یونان فی الجمله آگاهی یافته بودند مستقیما بمنبع علم و حکمت دست یافتند .

اسباب تجدد

دیگر اینکه بواسطه اختراع فن چاپ انتشار کتابها و رسائل بسیار سریع و آسان شد و دانش طلبان از دست تنگی از کتاب آسوده شدند

کشف امریکا وراه یافتن بآسیا وهندوستان نیز علاوه براین که معلومات جغرافیائی را بسط داد میدان وسیعی برای جولان اروپائیان فراهم کرد وجنب وجوش مخصوصی در ایشان انداخت .

ضمنا میان عیسویان مذاهب تازه ظهور کرد وبعضی از علمای ایشان ازحوزه کاتولیکی اعتزال جسته واز فرمان پاپ وحلقهای او سر پیچیدند وعنوان پرتستان(۱) اختیار کردند . این واقعه هم صاحبنظران را تکان داد واز جمود بیرون آمدندو برای تجدید فکر و استقلال رأی دل قوی ساختند

باری مجموع این قضا یا بضمیمه پیش آمدهای سیاسی که در کشورهای اروپا واقع شد از قبیل انجام یافتن جنگ صد ساله وتشکیل ملل تازه وتوانا شدن دول ومانند آن

«۱» Protestant یعنی معترض

در مردم آن اقلیم روح تازه دمید و نهضت علمی ایشان از مائه شانزدهم آغاز کرد و مقدمه آن نهضت در نزد خود اروپائیان دورهٔ تجدید حیات علم و ادب (۱) نام دارد.

البته در مائه شانزدهم بلکه هفدهم نیز آزادی قلم و زبان و عقیده حاصل نشده و بسیاری از صاحبنظران آزار دیدند و ترقی علم از این بابت گرفتار عوائق و مشکلات بود و لیکن بسبب قضایائی که بآنها اشاره کردیم و همچنین بواسطه پختگی و ورزیدگی که در افکار روی داده بود موانع مزبور او سیر کاروان علم و حکمت نتوانست جلوگیری نماید و یك عامل مهم نشر و ترقی معارف نیز این شد که از مائه شانزدهم ببعد نویسندگان در هر کشور آغاز کردند باینکه بزبان ملی خود تألیف و تصنیف کنند و کم کم زبان لاتین که تا آن زمان تنها وسیله اظهار معلومات بود (مانند زبان عرب در ممالك اسلامی متروك و منسوخ گردید.

تفاوت مهمی که میان اوضاع علمی قرون وسطی و عصر جدید در اروپا دیده میشود اجمالا ازاینقرار است:

۱) در قرون وسطی اشتغال بامور علمی تقریبا انحصار به طلاب علوم دینی داشت و منظور اصلی چنانکه پیش ازاین گفته ایم نیل به ایمان و یقین و اثبات حقیقت اصول دین و سازگار ساختن آنها با احکام عقل و رفع شبهات و مشکلات و یافتن راه تأویلات بود

فرق قرون وسطی و عصر جدید

در دوره جدید این کیفیت تغییر کرده بسیاری از دانش جویان از حوزه دیانتی بیرون بودند و تنها جستجوی حقیقت را در نظر داشتند.

۲) در قرون وسطی چنین بنظر میآید که دانش طلبان تصور میکردند دانشمندان قدیم «بر باغ دانش همه رفته اند» و آنچه تحقیق کردنی و معلوم ساختنی بوده تحقیق کرده و معلوم ساخته اند و وظیفه متأخرین تنها فهم و فرا گرفتن تعلیمات آنان است و باین واسطه در سراسر دورهٔ هزار ساله قرون وسطی می توان گفت بر معلومات پیشینیان چیزی افزوده نشد. اوقات همه بمباحثه و مجادله در گفته های حکمای متقدمین مصروف می گردید و هر کسی بعقاید و آرای یکی از اساتید گذشته متوسل و متعصب می شد و قول اورا حجت می شمرد و مخالفان را در گمراهی می پنداشت تا آنجا که بند و آزار و تکفیر و اعدام آنانرا روا می داشت. در عصر جدید اهل علم باین نکته برخوردند که متقدمین هرچند مردمان بزرك بوده و رنجشان در دانش پروری باید مشکور باشد و متأخرین البته رهین منت آنان هستند و لیکن مجهولات هنوز بسیار است و پیشینیان از اشتباه و خطا مصون نبوده اند و بنا براین هر کس مکلف است خود درمقام تحقیق بر آید درستی و نادرستی گفته های پیشینیان را بسنجد و درپی کشف معلومات تازه نیز باشد

۳) بنا بر همینکه درقرون وسطی گویا علم و حکمت را تمام می دانستند دانش

(۱) Renaissance des letrres et des sciences

طلبی عبارت بود از تعلیم و تعلم رساله‌ها و کتابهای قدما و مباحثه و شرح و حاشیه کردن آنها و تألیف و تصنیف تازه همان جمع و تفریق یا تلخیص و تطویل گفته‌های پیشینیان بود اما فضلای عصر جدید در عین قدردانی از آثار گذشتگان برخوردند باینکه اگر قدما در طلب علم بهره‌مند شده‌اند از آن است که در اوضاع و جریان امور عالم سیر کرده و مشاهدات و تجربیات بعمل آورده پس از آن در مشهودات و محسوسات خود قوهٔ فکر و تعقل بکار برده و استنباط مطالب نموده اند و راه صحیح کسب دانش همین است و بعلم کتابی «۱» نمی توان قناعت کرد. پس چون در این خط افتادند هر روز بمعلومات تازه و اکتشافات جدید نائل شدند و دامنهٔ علم را پهناور ساختند و امید است که از این راه همواره بیش از پیش نتیجه حاصل شود و بهره‌هائی حاصل گردد که بتصور نمی‌آید چنانکه نتائج امروزی را کسی بیش از وقوع باور نمی کرد.

مؤسسین علوم جدید

باری گذشته از فرنسیس بیکن انگلیسی که سابقاً در شمارهٔ بزرگان مائهٔ سیزدهم از او نام بردیم و لئونارد ودوینچی (۲) ایطالیائی که نقاش و شاعر و ادیب و مهندس و فاضلی بی نظیر بوده و از رجال مائهٔ پانزدهم است و این هردو از پیشقدمان نهضت علمی اروپا بشمار میروند در مائهٔ شانزدهم کپرنیک (۳) لهستانی را باید بیاد آوریم که بنیاد کنندهٔ هیئت جدید مبنی بر مرکزیت خورشید و سیاره بودن زمین میباشد و کپلر (٤) آلمانی که قواعد حرکات سیارات را کشف نموده و گالیله (۵) ایطالیائی که مؤسس علم طبیعی و جر اثقال و نجوم جدید است و بسبب قائل شدن بحرکت زمین نزدیک بود جان ببازد و سرانجام بتوبه و استغفار از هلاك نجات یافت در ریاضیات و طبیعیات و طب و جراحی و غیر آنها نیز مردان نامی در آن عصر بوده اند مانند کاردان (٦) و ویت (۷) فرانسوی که اولی در جبر و مقابله راه حل معادلات درجه سوم و چهارم را یافته ودومی استعمال حروف و علامات را در آن علم افتتاح کرده است و آندره وزال (۸) مؤسس علم تشریح جدید و پاراسلس (۹) و گسنر (۱۰) سوئیسی که در علم ادویه و تاریخ طبیعی مقام مخصوص دارند و آمبرواز پاره (۱۱) فرانسوی که در جراحی نامی شده و ویلیام هاروه (۱۲) انگلیسی کاشف دوران کبیر خون و میشل سروه (۱۳) اسپانیولی که دوران صغیر خون را کشف کرده است و او در معقولات نیز دخالت میکرد و چون به تثلیث و بعضی از اصول دین عیسوی معتقد نبود بحکم کالون (١٤) که یکی از مؤسسان مذهب پروتستان است محکوم باعدامش کردند و زنده بسوزانیدند.

بعضی از دانشمندان مائهٔ شانزدهم در مسائل اجتماعی نیز فکر کرده و مقدمات افکار سیاسی جدید را فراهم آورده اند از جمله آنها ماکیاول (۱۵) ایطالیائی است

Kepler (٤) - Copernic (٣) — Leonard de Vinci (٢) — Science livresque (١)
Paracelse (٩) - André vesale (٨) — Viète (٧) Gardan (٦) — Galilée (٥)
William harvey (١٢) Ambroise pare (١١) — Gesner (١٠)
Machiavel (١٥) - Calvin (١٤) - Michel servet (١٣)

که محقق و موشکاف بوده و لیکن عملیات سیاسیون زمان خودرا اصول سیاست قرار داده و آن مبتنی بر زور و بی حقیقتی و تزویر بوده است و هم اکنون سیاستی را که معروف بجبر و ظلم و خدعه و نفاق باشد ماکیاولی (۱) گویند .

دیگر لابوئسی (۲) و بودن (۳) فرانسوی که مدافع حقوق طبیعی بشر یعنی آزادی و مساوات بودند و گروت «گروسیوس» (٤) هلاندی که مؤسس علم حقوق بین‌الملل خوانده میشود و طماس مور (٥) انگلیسی که کتابی نوشته است معروف به اوتوپی (٦) و کشوری موهوم فرض کرده که اصول مساوات و اشتراک در آنجا حکمفرما بوده و اکنون لفظ اوتوپی میان اروپائیان بمعنی امر واهی ممتنع الوقوع است ولیکن کتاب مزبور شامل تحقیقات لطیف می باشد

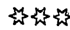
رابله (۷) نویسندهٔ فرانسوی بصورت قصه نویسی و هزل و مطایبه آداب و افکار زمان خود را مورد انتقاد قرار داده و در امور زندگانی نظرهای بدیع اظهار داشته است و مونتنی (۸) که از نویسندگان بزرگ فرانسه است در احوال اخلاقی انسان تحقیقات نموده و در حقایق نفی و اثبات را جائز ندانسته و از شکاکان بشمار رفته است

فلسفه در مائه شانزدهم

در فلسفه بیشتر فضلای مائه سیزدهم هنوز بافلاطون و ارسطو مشغول بودند اصل مصنفات آن دو فیلسوف بزبان یونانی بدستشان افتاده و برخورده‌اند باینکه آنچه در قرون وسطی از حکمت اشراق و مشاء دریافته بودند بعض اشتباهات داشته است علت اینکه تعلیمات مزبور چند بواسطه بآنها رسیده بود از یونانی بسریانی و عبرانی و از سریانی بعربی و از عربی بلاتین ترجمه شده و در این نقل و ترجمه ها معانی اصلی آنها تحریف و تغییر بسیار یافته بود پس جماعتی از ارسطو سلب اعتقاد کردند و بافلاطون گرویدند و گروهی ارسطوی تازه جسته را درمقابل ارسطوی اسکولاستیک واداشتند و بنا آوردند که بسیاری از رایهای او با اصول دین عیسوی مخالفت دارد و روی‌همرفته از این اختلافات مسلمیت استادی ارسطو متزلزل گردید و کم کم اذهان متوجه شد باینکه باید بعقل خود رجوع کرد و مباحثه درگفته‌های گذشتگان برای کسب حقیقت کافی نیست ولیکن از آنجا که جمهور عموما علم و حکمت را از اصول دین منفک نکرده بودند بعضی از محققین هم در سر استقلال فکر جان باختند و شهید راه دانش شدند مانند وانینی (۹) ایطالیائی که زبانش را بریده زنده سوزانیدند و پیر لارامه راموس (۱۰) فرانسوی که چون رساله در رد ارسطو نوشته بود کتابش را آتش زدند و آزارها دادند و عاقبت در واقعهٔ قتل عام پروتستانها که در پاریس درسال ۱۵۷۲ واقع شده و معروف بواقعهٔ سن بارتلمی (۱۱) میباشد بقتل رسید .

(۱) Machiavélisme
(۲) La Boëtie (۳) Bodin (٤) Grotius - Groot
(٥) Thomas More (٦) Utopie (۷) Rabelais (۸) Montaigne
(۹) Vanini (۱۰) Pierre la Ramée - Ramus (۱۱) St Barthélemy

دیگر از کسانیکه بعقوبت زنده سوختن گرفتار آمدند یکی اتین دوله (۱) فرانسوی است و دیگر جیوردانو برونو «۲» ایطالیائی که از پیشمدمان بزرگ فلسفهٔ جدید بشمار میرود. وحدت وجودی است وعالم موجودات وزمان را لا یتناهی میداند وهمه موجودات رادارای حیات می پندارد حکیم دیگر ایطالیائی موسوم به کامپانلا (۳) عقوبتهای همشهریان خودرا ندیده اما سالهای درازدرزندان گذرانیده است واو نیز معتقد بوده که همه موجودات جان دارند و چون مخلوق خداوندتوانای دانای مرید می باشند آنها هم هریك بفراخور حال خود از توانائی ودانش واراده بهره مند هستند.



اشارات مختصری که در این فصل از احوال فضلا و حکما کردیم برای این بود که خوانندگان اجمالا از سیر علم وحکمت واستقلال افکار ازقرون وسطی بعصر جدید آگاه شوند اینك برای تکمیل مرام گوئیم ورود حقیقی اروپائیان بدورهٔ تجدددانش وفلسفه بدستیاری دو مرد بزرگ واقع شده است یکی دانشمند انگلیسی موسوم به فرنسیس بیکن «٤» که در نیمه دوم مائه شانردهم و ربع اول مائهٔ هفدهم میزیسته است (معاصر شاه عباس کبیر) دیگر حکیم فرانسوی موسوم به رنه دکارت (٥) که متعلق بمائه هفدهم میباشد وشایسته است که این دو محقق را معرفی بسرا بنمائیم.

«۱» Etienne dolet – «۲» Giordano bruno - «۳» Campanella

«٤» Francis dacon - «٥» Rene bescartes

فصل هشتم

فرنسیس بیکن

فرانسیس بیکن ازخانوادهٔ محترم بود . در جوانی تحصیل علم کرد و فضل و تبحری بکمال یافت و لیکن با اشتیاق فراوان هوس نزدیکی بادشاه و خدمت دولت داشت و

احوال او

در راه وصول باین مقصود کوشش بسیار و تحمل زحمات و ناملایمات بیکران نمود تا سرانجام بمراد رسید بعضویت مجلس ملی منتخب گردید سپس بعنوان لرد دریافت یعنی از طبقه اشراف شد و بمجلس اعیان رفت جاری بی مهر سلطنت و مقامات بلند دولتی باو واگذار کرده و بریاست قضاة کشور منصوب شد اما احوال اخلاقیش نه با مقام علمی او متناسب بود و نه بامراتب دولتی نه از فروتنی و تذلل ابا می کرد نه از خدعه و حیله باك داشت وعاقبت بجرم ارتشاء محکوم گردید مجازاتش را پادشاه بخشید اما بحکم ضرورت از کار کناره کشید و پنجسال پس از آن سبب سرما خوردگی که در ضمن بعضی کارهای علمی پیدا کرد درسن ۶۵ درگذشت (سال ۱۶۲۵ میلادی)

با همه گرفتاری‌های دنیوی فرانسیس بیکن هیچ گاه از اشتغال بعلم دست نکشید و مصنفات گرانبها از او بیادگار مانده که اهم آنها همان است که شیوهٔ علمی جدید را بر پایهٔ استوار گذاشته است

عمر فیلسوف انگلیسی و اندك فرصت و مجالی که در زندگانی برای کارهای علمی داشت بانجام تصنیف مزبور وفا نکرد و ناتمام ماند زیرا که در نیت مصنف میبایست مشتمل برشش کتاب باشد و تنها دو کتاب اولش نوشته شده بلکه کتاب دوم نیز ناتمام

مصنفات او

وار چهار کتاب دیگر فقط بعضی قطعات در دست است اما حق اینست که خدمتی که فرنسیس بیکن بعالم علم توانسته است بکند همانست که در آن دو کتاب مضبوط شده زیرا که وعده و شیوه کسب علم را بدست داده است و در کتابهائی که تصنیف آنها کامیاب نگردیده میخواسته است نتیجهٔ که از عمل آن قاعده

و شیوهٔ حاصل میشود بدست دهد و لیکن البته این کاری نبوده است که یکنفر بتواند انجام برساند ، دانش طلبان دنیا از آن زمان تا کنون در آن خط کار میکنند و قرنها باز باید آنرا دنبال نمایند و نمیدانیم سر انجام بکمال خواهد رسید یا نه چه مسلم نیست که برای بشر درك تمام علم میسر باشد .

درهرحال تصنیف مزبور اگر بانجام میرسید درنیت فرنسیس بیکن بنامی خوانده میشد که ترجمه اش «احیاءالعلوم کبیر»(۱) میباشد . کتاب اول آن که تمام است این عنوان را دارد «ارجمندی‌وفزونی‌دانش (۲) و کتاب دوم که نیمه تمام است موسوم است به ارغنون جدید (۳) «ساز نو» نظر بانکه برای تحصیل علم طریقهٔ تازه پیشنهاد کرده است بجای منطق ارسطو که در نزد قدما موسوم به ارغنون بود .

خلاصهٔ مندرجات احیاءالعلوم ازاینقرار است : در کتاب «ارجمندی‌وفزونی‌دانش» نخست شرحی درفوائد علم وفضیلت وشرافت آن ولزوم نگاهداری وتجلیل وتکریم ارباب کمال تحقیق میکند وطعن و اعتراضاتی را که بعلم وعلماواردمیآورندرد مینماید

فضایل و معایب اهل علم

و اثبات میکند که بسیاری از نسبتها که باهل فضل میدهند بهتان است پس ازآن خود بعضی انتقاد ها از کسانیکه بعلم وحکمت مشغولند میکند که درگفتن‌ونوشتن بر بلفظ مبردازند و عبارت بیشتر توجه دارند تا بمعنی وروزگار را بمباحثه و مجادله بیحاصل میگذرانند وتکیه بگفته استادان و پیشینیان میکنندودرصدد تمیزو تشخیص‌ودرستی و نادرستی آنها بر نمیآیند و متوجه نیستند که زمانهای باستان دورهٔ کودکی‌وجوانی نوع بشر بوده‌وممکن نیست که آنچه مردم آن روزگار گفته اند درست‌وتمام باشد وبرای آیندگان تحقیق‌وتفحصی باقی نگذاشته باشند و نیز تاکنون اشتغال مردم بعلم و حکمت یابرای‌هوای نفس بوده یا استفاده مالی و یا طلب اعتبار وشهرت و برتری ومزیت وحال آنکه علم برای توانائی بر بهبودی‌احوال مردم واوضاع زندگانی و آسایش‌نوع بشر است . پس از آن شرحی سفارش میکند که باید برای پیشرفت علم وسایل فراهم کرد ازمدرسه و کتابخانه و انجمنهای علمی‌و باید کتابهای سودمند تدارك نمود و نویسندگان آنهارادلگرم کرد وپاداش شایسته داد . آنگاه وارد ذکر فنون علم و تقسیمات آن میشودومیگوید چون انسان سه قوهٔ ذهنیه دارد حافظه و متخیله وعقل پس علوم را بسه دسته‌منقسم‌میتوان

فنون علم

نمود . آنچه مربوط بحافظه است تاریخ است اعم‌ازتاریخ‌مدنی و تاریخ طبیعی . آنچه متعلق بقوهٔ‌متخیله است شعراست چه‌منظوم

(۱) بزبان لاتین Instauratio magna
و بزبان فرانسه Grande Restauration des sciences
(۲) بزبان فرانسه De la dignité et de l'accroissement des sciences
(۳) Novum organum

باشد وچه نباشد . نتیجهٔ قوهٔ عقلیه هم فلسفه است وفلسفه سه موضوع داردخداوطبیعت و انسان . آنچه راجع بخدا میشود علم الهی است . طبیعت موضوع حکمت طبیعی است که ریاضیات را ملحق بآن مینماید و اما آنچه راجع بانسان است نیز منقسم بچند شعبه است که مربوط بتن وروان میشودمانند پزشگی وهنرهای زیبا وورزش ومنطق واخلاق و غیر آنها وهمچنین مربوط بزندگانی اجتماعی مردم که آنرا علم مدنی مینامد و برای رشته‌های سه گانه فلسفه که علم الهی و علم طبیعی و علم بشر باشد مانند درخت شاخه های فرعی بسیار قرار میدهد و یك تنه هم برای آن قائل است که همه متفرع از آن میباشند وآنرا فلسفه اولی میخوانند و منظورش احکام اولی واصول ومبانی اصول است

درضمن بیان تقسیم علوم محقق انگلیسی نسبت بهریك از آنها تحقیقاتی نموده و رایها و عقیده ها اظهار کرده که برای پرهیز ازدرازی سخن از آنها خود داری می کنیم چه آن گفته ها البته همه درست نیست ومحل استفاده هم نمیباشدوآنچه از تحقیقات فرنسیس بیکن اهمیت دارد مخصوصاً آنست که در ارغنون جدید بیان کرده وآن کتاب مشتمل بردو باب است درباب نخستین علم وحکمت قدیم را مورد انتقاد قرار میدهد و خطا و ناقص بودن و بیحاصلی و بی ثمری آنرا باز مینماید ودر باب دوم طریقه وورزشی را که درکسب علم درست میدانسته است نشان میدهد و ماحصل آن تحقیقات از این قرار است

کسانیکه تا کنون بعلم وحکمت پرداخته اند یا حظ نفس خودرا درنظر داشته اند یا کسب مال یا طلب شهرت واعتبار و برتری بردیگران درمباحثه و مناظره یعنی غرض

منظور حقیقی از علم

شخصی درکار بوده است وحال آنکه مقصود اصلی از علم باید قدرت یافتن برعمل باشد برای سود رسانیدن بنوع بشر وایکه گفته اند منظور ازدانشجوئی رسیدن بمعرفت حقیقت است سخنی تمام نیست چه علمی که ازآن استفاده عملی نشود چه حاصل دارد ؟ البته حصول علم معرفت حقیقت را هم دربر خواهد داشت و این نتیجه بزرگی است که بدست میآید ولیکن منظور نخستین باید تحصیل قدرت باشد یعنی انسان بمشاهده وتجربه ومطالعه درامور طبیعت از قوانین آن امور آگاه میشود وچون آن قوانین را بدست آورد از آنها پیروی مینماید و برطبیعت چیره میشود وقوانین طبیعت را بمقتضای نیازمندی خویش استخدام میکند وآنرا تابع اراده خود میسازد باختراعات نایل میشود وزندگانی خویش را بهبودی میدهد و از اینرو بعقیده بیکن طبیعیات از همه علوم مهم تر است ومنظور نظر باید باشد وآنرا مادر علوم میخوانند و عدم توجه بآن را یکی از علتهای اصلی رکود وجمود علم میشمارد و روشی که برای کسب علم پیشنهاد میکند بیشتر متوجه آنست هرچند ادعای خوداو اینست که آن روش راجع بسراسر علوم ومطلق حکمت است

دانشمندان پیشین روش درست نداشته وازعلم نتیجه قائل نگرفته اند هر نتیجه

و شیوهٔ حاصل میشود بدست دهد و لیکن البته این کاری نبوده است که یک نفر بتواند انجام برساند، دانش طلبان دنیا از آن زمان تا کنون در آن خط کار میکنند و قرنها باز باید آنرا دنبال نمایند و نمیدانیم سر انجام بکمال خواهد رسید یا نه چه مسلم نیست که برای بشر درك تمام علم میسر باشد.

درهرحال تصنیف مزبور اگر بانجام نرسید در نیت فرنسیس بیکن نامی خوانده میشد که ترجمه اش «احیاء العلوم کبیر»(۱) میباشد. کتاب اول آن که تمام است این عنوان را دارد «ارجمندی و فزونی دانش (۲) و کتاب دوم که نیمه تمام است موسوم است به ارغنون جدید (۳) «ساز نو» نظر باینکه برای تحصیل علم طریقهٔ تازه پیشنهاد کرده است بجای منطق ارسطو که در نزد قدما موسوم به ارغنون بود.

خلاصهٔ مندرجات احیاء العلوم از اینقرار است در کتاب «ارجمندی و فزونی دانش» نخست شرحی درفوائد علم و فضیلت و شرافت آن و لزوم نگاهداری و تجلیل و تکریم ارباب کمال تحقیق میکند و طعن و اعتراضاتی را که بعلم و علما وارد میآورند رد مینماید

فضایل و معایب اهل علم

و اثبات میکند که بسیاری از نسبتهاکه باهل فضل میدهند بهتان است پس از آن خود بعضی انتقادها از کسانیکه بعلم و حکمت مشغولند میکند که در گفتن و نوشتن و بلفظ پردازی و عبارت بیشتر توجه دارند تا معنی و روزگار را بمباحثه و مجادله بیحاصل میگذرانند و تکیه بگفته استادان و پیشینیان میکنند و درصدد تمیز و تشخیص و درستی و نادرستی آنها بر نمیآیند و متوجه نیستند که زمانهای باستان دورهٔ کودکی و جوانی نوع بشر بوده و ممکن نیست که آنچه مردم آن روزگار گفته اند درست و تمام باشد و برای آیندگان تحقیق و تفحص باقی نگذاشته باشند و نیز تاکنون اشتغال مردم بعلم و حکمت یا برای هوای نفس بوده یا استفاده مالی و یا طلب اعتبار و شهرت و برتری و مزیت و حال آنکه علم برای توانائی بر بهبودی احوال مردم و صنایع زندگانی و آسایش نوع بشر است. پس از آن سرحی سفارش میکند که باید برای پیشرفت علم وسایل فراهم کرد از مدرسه و کتابخانه و انجمنهای علمی و باید کتابهای سودمند تدارك نمود و نویسندگان آنها را دلگرم کرد و پاداش شایسته داد. آنگاه وارد ذکر فنون علم و تقسیمات آن میشود و میگوید چون انسان سه قوهٔ ذهنیه دارد حافظه و متخیله و عقل پس علوم را بسه دسته منقسم میتوان

فنون علم

نمود آنچه مربوط بحافظه است تاریخ است اعم از تاریخ مدنی و تاریخ طبیعی آنچه متعلق بقوهٔ متخیله است شعر است که منظوم

---

(۱) به لاتین Instauratio magna به فرانسه Grande Restauration des sciences

(۲) به فرانسه De la dignité et de l'accroissement des sciences

(۳) Novum organum

باشد وچه نباشد . نتیجهٔ قوهٔ عقلیه هم فلسفه است وفلسفه سه موضوع داردخداوطبیعت و انسان . آنچه راجع بخدا میشود علم الهی است . طبیعت موضوع حکمت طبیعی است که ریاضیات را ملحق بآن مینماید و اما آنچه راجع بانسان است نیز منقسم بچندشعبه است که مربوط بتن وروان میشودمانند پزشکی وهنرهای زیبا وورزش ومنطق واخلاق و غیر آنها وهمچنین مربوط بزندگانی اجتماعی مردم که آنرا علم مدنی مینامد و برای رشته‌های سه گانه فلسفه که علم الهی و علم طبیعی و علم بشر باشد مانند درخت شاخه های فرعی بسیار قرار میدهد و یك تنه هم برای آن قائل است که همه متفرع از آن میباشندو آنرا فلسفه اولی میخواند و منظورش احکام اولی واصول ومبانی اصول است

درضمن بیان تقسیم علوم محقق انگلیسی نسبت بهریك از آنها تحقیقاتی نموده و رایها و عقیده ها اظهار کرده که برای پرهیز از درازی سخن از آنها خود داری می کنیم چه آن گفته ها البته همه درست نیست ومحل استفاده هم نمیباشدو آنچه از تحقیقات فرنسیس بیکن اهمیت دارد مخصوصاً آنست که در ارغنون جدید بیان کرده وآن کتاب مشتمل بردو باب است درباب نخستین علم وحکمت قدیم را مورد انتقاد قرار میدهد و خطا و ناقص بودن و بیحاصلی و بی ثمری آنرا باز مینمایدودر باب دوم طریقه وروشی را که در کسب علم درست میدانسته است نشان میدهد و ماحصل آن تحقیقات از این قرار است .

کسانیکه تا کنون بعلم وحکمت پرداخته اند یا حظ نفس خودرا در نظر داشته اند یا کسب مال یا طلب شهرت واعتبار و برتری بر دیگران در مباحثه و مناظره یعنی غرض شخصی درکار بوده است وحال آنکه مقصود اصلی از علم باید قدرت یافتن برعمل باشد برای سود رسانیدن بنوع بشر واینکه گفته اند منظور از دانشجوئی رسیدن بمعرفت حقیقت است سخنی

منظور حقیقی از علم

تمام نیست چه علمی که از آن استفاده عملی نشود چه حاصل دارد ؟ البته حصول علم معرفت حقیقت را هم دربر خواهد داشت و این نتیجه بزرگی است که بدست میآید ولیکن منظور نخستین باید تحصیل قدرت باشد یعنی انسان بمشاهده وتجربه ومطالعه درامور طبیعت از قوانین آن امور آگاه میشود وچون آن قوانین را بدست آورد از آنها پیروی مینماید و برطبیعت چیره میشود وقوانین طبیعت را بمقتضای نیازمندی خویش استخدام میکند وآنرا تابع اراده خود میسازد واحتراعات نایل میشود وزندگانی خویش را بهبودی میدهد و از اینرو بعقیده بیکن طبیعیات از همه علوم مهمتر است ومنظور از دانش باشد وآنرا مادر علوم میخواند و عدم توجه بآنرا یکی از علتهای اصلی رکود وجمود علم میشمارد و روشی که برای کسب علم پیشنهاد میکند بیشتر متوجه آنست هر چند ادعای خوداو اینست که آن روش راجع بسراسر علوم ومطلق حکمت ست

دانشمندان پیشین روشی درست نداشته وازعلم نتیجه نمی گرفته اند هر نتیجه

هم بدست آمده بر سبیل اتفاق بوده است یکی اینکه شیوهٔ علمی آنها چنان بوده که نتایج عملی ازآن حاصل نمیشده است دوم اینکه برای رسیدن بمعلومات از راهی نمیرفتند که بمقصود برسند چه منطق که آنرا وسیلهٔ کسب علم قرار داده بودند درحقیقت وسیله نیست مجهولات ببرهان قیاس که جزء اصلی منطق است معلوم نمیشود و حقیقت ازآن مشکوف نمیگردد . فایدهٔ منطق الزام و اسکات خصم است در مباحثه و راسخ کردن خطاهائی که بذهن وارد شده است زیرا کشف حقیقت تنها بتعقل و قیاس واستخراج جزئیات ازکلیات میسر نیست بلکه باید درجزئیات مطالعه نمود و معلومات جزئی را بترتیب وتسلسل درآورد وازآنها استخراج کلیات کرد و مادام که بمطالعهٔ جزئیات و استقراء پی بحقایق امور برده نشده استدلال وتعقل بی مأخذ و بی بنیاد و مبتنی بر تخیلات و موهومات است وعامی که ازآن نتیجه میشود توجیه و تحقیق واقعیات نیست مجعولات وموضوعات ذهن خود ماست و با احوال حقیقی طبیعت مناسبتی ندارد .

روش غلط پیشینیان

برای انسان در تحصیل علم مشکلات وموانعی در پیش است که باید از آنها برهیزد ومهمترین آنها خطاهائی است که ذهن مبتلای آنهاست و نظر باینکه آن خطاها مایهٔ گمراهی انسان است بیکن آنرا بت می خواند و بچهار قسم منقسم میکند .

موانع کشف حقیقت

قسم نخستین بتهای طایفه‌ایست یعنی خطاهائی که از خصائص طبع بشر است زیرا همچنانکه در آئینه معوج وناهموار اشعهٔ نور کج ومنحرف میشود و تصاویر را زشت وناهنجار میسازد درذهن انسان هم محسوسات معقولات تحریف و تضییع میشوند مثلا ذهن مایل است که همهٔ امور را منظم وکامل بداند و میان آنها مشابهت‌های بیجا قائل شود چنانکه چون دائره وکره را می پسندد حکم بکرویت جهان و مستدیر بودن حرکات اجزاء آن مینماید ونیز درهر چیز قیاس بنفس میکند و برای همه امور علت غائی میپندارد و نیز در هر امر بدون تحقیق وتأمل عقیده و رأی اختیار میکند و برای درستی آن همواره مؤیدات میجوید و بمضعفات توجه نمینماید مثلا یك بار که خواب بواقع تصادف میکند مأخذ میگیرد اما صد بار که واقع نمیشود بیاد نمیآورد و بعقایدی که اختیار کرده پابند و متعصب میگردد وغالباً انصاف را از دست میدهد و از روی عواطف و نفسانیت حکم میکند غرور و نخوت و ترس وخشم وشهوت در آن راه و دخالت تمام دارد . حواس انسان هم که منشاء علم اوست قاصر است و بخطا دچار حتی میشود که بسهل وتعمق خطای آنهارا اصلاح کند ظاهر بین است و عمق مقصد مجهول حتی اینکه امور ضیعت را تسریح کند همواره بتجریدات ذهنی میبرد و امور مجرد و مخترعی ذهن خود را حقیقت می پندارد

بتهای طایفه

قسم دوم بتهای شخصی است یعنی خطاهائی که اشخاص بمقتضای طبیعت اختصاصی

خود بآن دچار میشوند مانند اینکه هرکس بامری دلبستگی پیدامی کند وآنرامدار ومحور عقاید خود قرار می‌دهد چنانکه ارسطو شیفتهٔ منطق‌شده بودوفلسفهٔ خودرابر آن مبتنی ساخت . وذهن بعضی کسان متوجه مشابهت‌ها و جمع امور است وبعضی دیگر همواره باختلافات وتفریق توجه دارند . بعضی طبعاً درهرباب حکم‌جزمی‌میکنند برخی تردید وتأمل دارند تاآنجا که شکاك میشوند جماعتی عاشق قدما هستند و گروهی پیشینیان را نا چیز شمرده بمتأخرین می گرایند غافل از اینکه زمان نباید منظور نظر باشد هرکس حقیقت گفته باید قبول کرد خواه قدیم باشد خواه جدیدو نیز بعضی اذهان همواره دنبال جزئیات است وبرخی درپی کلیات وحال‌آنکه هردو را باید درنظر گرفت وهمچنین

بت‌های بازاری

قسم سوم بتهای بازاری است یعنی‌خطاهائی که برای مردم‌ازنشست و برخاست یکدیگر دست میدهد بواسطه نقص وقصوری که درالفاظ وعبارات هست چه آنهارا عامه وضع کرده‌اند واززوی تحقیق نبوده‌است . بسیاری از الفاظ هست که معانی آنها درخارج موجودنیست مانند بخت و اتفاق وافلاك ویامعانی آنهامجمل‌ومشوش‌است وروشن وصریح نیست مانندجوهروعرض ووجود وماهیت و کون‌وفساد وعنصر وماده وصورت وغیرآنها و باینواسطه مطالب درست مفهوم نمیشود و تصورات غلط برای مردم دست میدهد .

بت های نمایشی

قسم چهارم بتهای نمایشی‌است یعنی‌خطاهائی که ازتعلیمات و استدلالهای غلط حکما حاصل میشود و دراین مقام بیکن هرمذهبی ازمذاهب حکما را پردهٔ نمایشی می‌خواندوآن‌مذاهب‌را سه‌قسم میشماردیکقسم را سفسطی (۱) یانظری میامد وآن‌چنان‌است که‌فیلسوف‌بعضی امور متداول را گرفته وبدون اینکه در حقیقت‌ودرستی‌آن‌ها دقت کند بنیان قرارداده وبرآن اساس

اقسام‌حکمت در قدیم

خیالبافی میکندو بهترین نمونه آن‌حکمت‌ارسطوست که‌منطق را ماخذ علم کرده وهمهٔ مسائل‌را بقیاس‌معلوم مینماید وحتی درطبیعیات‌هم‌اگر تجارب ومشاهداتی کرده باشد برای‌آنست که نتایج آن‌هارا باصول متخذهٔ خودمنطبق وسازگارسازد قسم‌دوم‌حکمت تجربی (۲)

حکمت سفسطی

است که برعکس قسم اول بر تعقل و استدلال کمتر تکیه دارد و عملیات و تجربیات را بیشتر مأخذ می گیرد ودر مقام تشبیه حکمای قسم‌اول نظیر عنکبوت میباشند که دائما از مایه درونی خود

حکمت تجربی

تار می‌تنند وپردهٔ سست بی‌اساس میبافند و حکمای قسم دوم مانند مورچه‌اند که همواره دانه فراهم میکنند وتصرفی درآن نمی‌نماید و حال آنکه حکیم واقعی باید مانند زنبور عسل باشد یعنی‌همچنانکه زنبور

Philosophie empirique(۲) — Pilosophie sophistique(۱)

مایه را از گل‌وگیاه می‌گیرد و بهنر خود ازآن انگبین میسازد حکیم‌هم باید مایه علم را ازتجربه ومشاهده گرفته بقوهٔ عقلی از حکمت بسازد .

حکمت موهوماتی

قسم سوم از حکمت آنست که برمنقولات واحساسات وعقاید مذهبی مبتنی میباشد مانند تعلیمات فیثاغورس و افلاطون و کسانی که خواسته اند از روی سفر تکوین و کتاب ایوب و کتاب های دیگر توراة فلسفه بسازند وحتی ازارواح جن‌وپری اخذمعلومات نموده اند واین‌قسم‌رافلسفه موهوماتی(۲) می‌خوانند

روی همرفته بیکن بفلاسفه یونان خاصه‌ارسطو وافلاطون چندان اعتقادی‌نداردواز ایشان باز علمای متقدم برسقراط را بیشتر می‌پسندد ازآن جهت که باءمور طبیعت‌توجه داشته‌اند و نسبت بسایرین می‌گوید همه سفسطی و جدلی ولفاظ بوده‌اند وبجای‌اینکه مشهودات و محسوسات را مأخذ علم قرار دهند بقیاسات پرداخته اند . در استخراج احکام کلیه عجله نموده وازجزئیات دفعةً باصول اولیه پروازکرده‌اند وازمراحل‌متوسطه

عیب کار قدما

طفره زده‌اند وحال آنکه میبایست درجزئیات بیشتردقت کنند وبتدریج پیشرفته ازمراحل فرودین بمراتب میانگین روند تا بتوانند از روی اطمینان ودرستی بمقامات برین ودریافت اصول نخستین‌وکلیات برسند و نسبت بمتأخرین می‌گوید آنها بنده منقدمین شده‌اند آزاد نیستند وازخودرأی ندارند هرچه دارند آنست که درکتاب‌ها ودفترها مقید است ومشغول زیرورو کردن آنها و مجادله ومباحثه درآن‌نوشته‌ها میباشند وموقع‌ومجالی برای ایشان نیست که‌بمطالب‌تازه بپردازند واز رسیدن بکشفیات تازه مأیوسند واگر بیچارهٔ هم سخنی بگوید که تازگی

احوال متاخرین

داشته باشد غوغا بلند می‌کنند وحمایت دین‌را پیش می‌کشند چه ارباب دیانت غالباً دشمن حکمت‌طبیعی بوده‌اند ازآن‌جهت که مسائل علمی‌را باامور دینی آمیخته کرده‌اند ومیترسند اگرعلم ترقی کند عقایدی مخالف تفسیرات وتأویلاتی که ایشان دراصول دین کرده‌اند ظهور نماید یا بنیاد دین بهم بخورد واین دلیل برآنست که‌ایمان بعقایددینی خویش‌ندارند وتزویر میکنند و میخواهند مردم درنادانی بمانند تا آنها ارجمند باشندولیکن دین ایمانیست ومربوط بعلم دنیوی نیست واگرغرض فاسد درکار نباشد و بدیدهٔ حقیقت جوئی نگریسته شود مسلم خواهدشد که علم ناقص ممکنست مردمان را ازدین وخدا دور کند اما کمال علم البته انسان‌را بخدا باز میگرداند .

پس‌از تشریح عیب ونقص واشتباهاتی که درکار محصلین‌علم بوده است فیلسوف انگلیسی میپردازد بطریقهٔ صحیحی که‌برای رسیدن بمقصود یعنی‌حصول علمی که مایه توانائی بر عمل باشد در نظر داشته‌است وازپیش خاطرنشان میکند که قصد ندارد

Philosophie superstitieuse(۱)

حکمت‌را تباه کند بلکه میخواهد آنرا ازراه کج برگردانیده براه راست بیاورد و

مقصود بیکن

وتکمیل کند ونیز مذهب فلسفی تازه نمیآورد بلکه راه تحصیل علم را بدست میدهد وشکاك‌وسوفسطائی‌هم نیست زیراکه‌آنان حصول علم را غیرممکن وحس‌وعقل‌را عاجز میدانند ولیکن‌او علم‌را ممکن میداند و میخواهد برای‌تحصیل آن‌بحس‌وعقل دستیاری کند تفکر واستدلال بیمایه وخیالبافی را کنار بگذارد وبمشاهده وتجربه برای فکر وعقل مایه فراهم کند .

اما روش بیکن چنانکه چند بار اشاره کرده‌ایم اجمالا عبارتست‌از مشاهده (۱) و تجربه (۲) در امور طبیعت که بآن‌وسیله جمع‌آوری مواد شود واستقراء(۳) که‌در

بیان روش بیکن

آن مواد قوهٔ تعقل بکار رود وبرای اینکه مطلب‌روشن گردد قدری بتفصیل‌میپردازیم .

کسب علم برای تحصیل قدرت است برتصرف کردن درطبیعت یعنی تغییر و تبدیل اجسام .

قدرت برتصرف درطبیعت اینست که درجسم معینی که دارای طبایع (٤) خاصی (یعنی خواصی) میباشد طبع یا طبایع تازه ایجاد کنیم . مثلا سیم را که‌سفید وسبك و دارای‌خواص معینی است زرد وسنگین ودارای خواص زرد بنمائیم .

علمی که‌ما را دارای این قدرت میسازد آنست که‌صورت (٥) یامنشاء طبایع‌را برما مکشوف کند .

چنانکه پیشینیان گفته‌اند بواسطهٔ علم‌همانا پی بعلل امور برده می‌شود وعلت‌ها بگفتهٔ ارسطو چهاراست . اماعلت مادی وعلت فاعلی قابل اعتنانیست واهتمام درآنها حاصلی ندارد علت غائی هم فقط درالهیات واخلاقیات بکاراست وتحقیق‌آن راجع بعلم مابعدالطبیعه‌است .

پس‌در علوم طبیعی که‌منظوراصلی‌است موضوع نظرعلت‌صوری یاصورت‌است مراد بیکن از صورت هرطبع شرایطی‌است که بتحقق آنها آن طبع موجود و بفقدان آنها مفقود میگردد . پس‌اگر صورت طبایع برما معلوم‌شود برایجاد آن‌طبایع قادر خواهیم‌بود . پس‌علم عبارتست‌ازشناخت صورت طبایع .

شناخت صورطبایع ازاینراه دست میدهد که محسوسات وجزئیات‌را بمشاهده و تجربه‌درآوریم وبرای استخراج قواعد وکلیات جمع‌آوری مواد نمائیم اما این جمع مواد ومشاهده وتجربه‌را سرسری نباید گرفت وبانهایت دقت وتأمل باید بکارداشت. بنقل قول وروایت نباید اعتماد کردوشخصاً باید بمشاهده‌وتجربه پرداخت مواد‌تجربه‌رافراوان وبسیار ومتنوع باید نمود . دراستخراج کلیات‌هم شتاب نباید کردومانندقدما ازکلیات

(۱)Observation- (۲) Expérience-- (۳)Induction– (٤) Natures
(٥) Forme

ابتدائی نباید یکباره باحکام کلی نهائی پرواز نمودبلکه کم کم باید پیش رفت از کلیات ابتدائی کلیات متوسط استخراج باید کرد که درعلم کمال اهمیت را دارند وپس از آنکه کلیات متوسط بدست آمد اگر توانستیم باحکام کلیه نهائی هم میپردازیم •

درموقعیکه مشغول تجربه هستیم بحافظه نباید اعتماد کنیم و نتایج مشاهدات خود را باید بکاغذ بسپاریم وضبط وثبت نمائیم وبترتیب وتسلسل درآوریم وچون موادی که جمع آوری میشود بسیار وپراکنده خواهد بود برای آنها باید جدول‌ها تنظیم کنیم

جدول‌های تنظیمی(۱) عبارتند از جدول حضور(۲) وجدول غیاب (۳) وجدول درجات ومقایسه(٤) .

جدول حضور یعنی جدولی که در آن کلیه مواردی را ثبت میکنیم که طبع منظور موجود وحاضر است و درجدول غیاب مواردی‌را ثبت‌خواهیم کرد که‌طبع منظور غایب و مفقود باشد • جدول درجات آنست که درآن کمیت یعنی افزایش وکاهش طبع منظوررا ثبت نمائیم.

پس از آنکه‌این جدول‌ها بمشاهده وتجربهٔ دقیق گوناگون باستقصای کامل تنظیم شد از آنرو باستقراءمیپردازیم یعنی از موادجزء که‌جمع آوری کرده‌ایم‌قاعده‌ودستور(٥) یعنی احکام کلی درمیاوریم وچنانکه گفتیم البته در استقراء دقت‌وتأمل‌تمام‌بکارمیبریم مواد را بسیارزیروروميكنيم ومورد ردوقبول واثبات‌قرارمیدهیم • آنچه‌را که براستی قابل استفاده است(٦) میگیریم وباقی‌را دورمیاندازیم . شتاب‌وبلند پروازی نمیکنیم تا سرانجام احکام کلی جامع ومانع بدست بیاوریم وصورت یعنی‌شرایط‌لازم‌ایجاد طبع یاطبایعی‌را درجسم خاصی معلوم سازیم •

چنانکه پیش‌ازاین گفته‌ایم کتاب احیاءالعلوم بیکن ناقص مانده‌وحتی‌ارغنون جدید که یك‌جزء آن کتاب میباشد نیز بانجام نرسیده ولیکن همین ناقص‌گنجینه از نکات ودقایق‌است که درمسطورات فوق نمونه بسیارمختصری ازآن آوردیم تا اصول تعلیمات فیلسوف انگلیسی بدست آید •

مقام و اهمیت بیکن

حاصل کلام آنکه بیکن یکی ازمهمترین‌اشخاصی است که‌اروپائیان را وارد تجدد علم وحکمت کرده‌است هرچند بعضی ازمعاصران او(مانند گالیله) بلکه چندنفر پیش‌ازاو (مانند رجر بیکن و اکام و لئورنارد و وینچی) نیز باین‌خط افتاده ونتائجی‌هم گرفته‌بودند اما فرانسیس بیکن روش تازه را روشن نموده وقواعد واصول آن‌را بدست داده‌است •

---

(۱) Tables de coord natiom - (۲) Table de presence

(۳) Table d, absence

(٤) Table de degres et de comparaison - (٥) Axiomes

(٦) Exemples privilegies

اهل فضل را از خشکی و جمود وتقید بکتاب‌ها وتعلیمات قدیم بیرون آورده‌و علم حکمت را از حوزهٔ دیانت مسیح بیرون کرده ومستقل ساخته و گفته‌های پیشینیان را از حجیت انداخته است

اگرچه نسبت بارسطو وافلاطون با وجود کمال اعجاب و اعترافی که ببلندی مقام ایشان دارد یك اندازهٔ بی انصافی وزیاده روی کرده است ولیکن این تفریط برای اصلاح افراطی که آن روزها از پیروی قدما میکرده اند شاید لازم بوده‌است

درهرحال طالبان علم‌را متوجه عیب‌ها ونقصهای کارشان نموده وترغیب‌وتشجیع کرده که در راه تأسیس علم و معرفت با پای خود گام بردارند و بعصای‌دیگری تکیه نکنند ٭

ضمناً اهمیت تأثیر علم را در زندگانی‌انسانی معلوم ساخته و کشفیات‌واختراعات جدیدرا پیش‌بینی کرده‌است٭

از اینرو هرچند فرنسیس بیکن‌خود درعلوم وصنایع هیچ کشف واختراعی‌ندارد اورا یکی ازبنیاد کنندگان علوم جدید که مبنی برتجربه ومشاهده است میدانند و با آنکه مذهب فلسفی تأسیس ننموده بانی فلسفه تحققی (۱) میخوانند ٭

---

(۱) فلسفه تحققی اصطلاحی است که برای philosophie positive بنظرما رسیده است یعنی فلسفه مبنی براموور محقق و آن فلسفهٔ که‌در مائه نوزدهم تاسیس‌شده ولیکن میتوان گفت مؤسسان آن پیرو روش بیکن بوده اند ٭

فصل نهم

دکارت

بخش اول

زندگی دکارت و مصنفات او

رنه دکارت (۱) درلاهه(۲) ازشهرهای کوچك فرانسه درسال ۱۵۹۶ زاده‌است پدرش از قضاة و نجبای متوسط بود • طبع کنجکاوی ومحققی اوزمان کودکی نمایان شد وپدرش اورا فیلسوفك میخواند •

دورهٔ تحصیل آنزمان را درمدرسهٔ لافلش(۳) که‌ژزوئیت‌ها(۴) اداره‌میکردند در هشت‌سال طی کرد چندی‌هم بعلم حقوق وطب پرداخت وچون بسن بیست رسید متوجه نقص تربیت علمی خویش گردید وبنا برجهانگردی گذاشت •

حوزه‌ودوایر سیاسی ونظامی فرانسه‌در آن‌هنگام آلوده بدسائس و باطبع سنگین دکارت ناسازکار بود پس آهنك کشورهای دیگر نمود و داخل در لشگریان رئیس جمهوری هلاند شد زیرا که آنزمان دولتها لشگر ملی نداشتند و ازهمه قبایل و امم سپاهی وفرمانده بمزدوری میگرفتند اما منظور دکارت نه‌جنك کردن بود نه‌مزد گرفتن بلکه وسیله سیروسیاحت میجست چنانکه چندی بعد از هلاند بآلمان رفت •

هنگام توقف درهلاند واقعه کوچکی اورا دوباره بفکرات علمی مشغول کرد

---

(۱) René Descartes (۲) La Haye با پایتخت هلاند اشتباه نشود

(۳) La Flèche ازشهرهای کوچك فرانسه است — (۴) Compagnie de Jésus یا Jésuites خدمتگذاران دیانت مسیحی میباشند که پس‌ازظهور مذهب پروتستان برای حفظ وتحکیم مذهب کاتولیك جمعیتی تشکیل داده وسیله پیشرفت کارخودرا بر تربیت جوانان و تأسیس‌مدارس دانسته اند ومدرسان وفضلای آن جمعیت معروفند

یعنی روزی اعلانی بدیوار دید مشتمل بر طرح یك مسئلهٔ ریاضی که بنا بعادت آن زمان در آن سرزمین فضلا مسائل علمی طرح و اعلان میکردند تا اهل ذوق بحل آنها بپردازند دکارت زبان هلندی درست نمیدانست از دیگری که مشغول خواندن اعلان بود درخواست کرد مسئله را باو بگوید آن کس از اهل علم بود و بکمان (۱) نام داشت و گفت میگویم بشرط آنکه اگر مسئله را حل کردی بمن بنمائی دکارت اینکار را کرد و بکمان که گمان نداشت جوان بر حل مسئله توانا باشد از استعداد ریاضی او درشگفت آمد و با او دوست شد و ترغیبش کرد که از اشتغال بعلم تن در دهد و دکارت این پند را پذیرفت تا آنکه شبی از شبهای پائیز (ظاهراً دهم ماه نوامبر ۱۶۱۶ در نوبورك (۲) از شهرهای آلمان در حالی که درکنار آتش تفکر میکرد روش علمی تازهٔ براو مکشوف شد و همان شب سه مرتبه خوابهائی دید و تعبیر آنها را چنین کرد که خدا او را بدنبال کردن آن رشته از تفکرات گمارده است اما باز سیاحت را رها نکرده در آلمان و مجارستان و ایطالیا و شاید دانمارك و لهستان گردش نمود و مدت نه سال بسیر آفاق و انفس اشتغال و با دانشمندان ملاقات و گفتگوها داشت سرانجام عشق فراوان بکسب معرفت و تحقیقات علمی و میل بپرهیز از معاشرت و مزاحمت مردم و بیرغبتی بجاه و آوازه او را بر آن داشت که گوشه نشینی کند پس هلاند را که برای او کشور بیگانه بود و میتوانست در آنجا مجرد از روابط و علائق باشد برگزید و بیست سال در نقاط مختلف آن دیار زیست کرد امور مالی خود را در فرانسه بیکی از دوستان واگذاشت که اداره کند و در واقع پیشکار او باشد برای پیشکاری امور علمی هم یکی از دوستان فرانسوی را اختیار نمود که مرسن (۳) نام داشت و از فضلای عصر و مانند خود دکارت از تربیت یافتگان مدرسهٔ لافلش بود و نوشت و خواند دکارت با مرسن مهمترین سرچشمهٔ آگاهی بر احوال دانشمند و تحقیقات علمی و عقاید فلسفی او میباشد

در خلوت انزوای هلاند دکارت فارغ از امور زندگانی روزگار را وقف امور علمی کرد جز با اهل فضل معاشرت و غیر از مرسن و معدودی دیگر با کسی مکاتبه نداشت شبا روزی ده ساعت میخوابید و هر روز مدتی میان مردم بآزادی گردش میکرد در حالی که کسی او را نمیشناخت که مزاحم او شود گوشت کم میخورد و شراب کمتر می نوشید بکارهای مردم مداخله و بامور سیاسی و ملتی بهیچوجه عنایت نداشت تحقیقات علمی او بیشتر بتفکر و تجربهٔ شخصی بود نه بخواندن کتب و چنانکه خود گفته در کتاب جهان مطالعه میکرد یعنی سیر و تأمل در آثار طبیعت و چگونگی خلقت مینمود و یکی از دوستانش حکایت کرده است که روزی بدیدن او رفته و درخواهش کرده کتابخانهٔ خود

(١) Beekmann — (٢) Neubeurg — (٣) père Mersenne

را بمن بنمایدمرا بپشت عمارت برد گوسالهٔ دیدم پوست کنده و تشریح کرده بود گفت بهترین کتابهاکه غالبا میخوانم ازاین نوع است .

پس از آنکه چهار سال در هلاند بامور علمی اشتغال ورزید تصنیفی حاضر کرد موسوم به «عالم» (۱) وآن بیانی بود از کلیه خلقت و یکی از اصول عقایدی که در آن اظهار نموده حرکت زمین بود و میخواست آن تصنیف را بچاپ برساند در آن هنگام غوغای محاکمه گالیله بلند شد وخبر رسید که آن دانشمند بسبب اظهار عقیده بحرکت زمین مبغوض اولیای دین شده و در محکمهٔ شرع محکوم گردیده است (سال ۱۶۳۳) دکارت چون ستیزه با اهل دیانت و غوغای مذهبی را خوش نداشت با تأسف بسیار از نشر کتاب خود منصرف گردید و چهار سال پس از آن واقعه کتاب دیگر بچاپ رسانید موسوم « بگفتار در روش درست راه بردن عقل وطلب حقیقت درعلوم مذیل بسه رساله در مناظر ومرایا وکائنات جو و هندسه (۲)»

مندرجات این کتاب همه نتیجه تحقیقات و تفکرات شخصی دکارت بود واین نخستین کتاب علمی و فلسفی است که بزبان فرانسه نوشته شده زیراکه پیش از آن در سراسر اروپا فضلا نوشتههای خودرا بزبان لاتین مینوشتند از همین رو تصنیف مزبور در نزد عامه بسیار دلچسب واقع شد . مسائلی که در بابهای سه گانه آن کتاب بحث شده سپس موضوع تحقیقات بیشمار گردید و کم و زیاد بسیار پیدا کرده و تصانیف مکمل تر در آن مباحث نوشته شده که هم اکنون درمدارس متداول است وبنا براین آن سه باب که اصل بود کهنه ومتروك گردیده ولیکن مقدمه کتاب چون مشتمل برسر گذشت روحانی دکارت واصول عقاید فلسفی و بیان روش علمی او می باشد از لحاظ تاریخی باهمیت واعتبار خود باقی مانده وپس از سیصد سال هنوز یکی از معتبر ترین کتابهای علمی فرانسه بشمار میرود وموضوع مباحثه وتحقیق دائمی فضلا وحکما میباشد و نام آنرا باختصار « گفتار در روش» یا تنها گفتار میگویند جز اینکه آن رساله چون کتابی مستقل نبوده و دکارت آنرا بقصد دیباچه یا مقدمهٔ تصنیف علمی خود نگاشته است در بیان مطالب غایت ایجاز و اختصار را روا داشته و غالباً باشاره گذرانیده است چنانکه بعضی ازعبارات نامفهوم وروبهم رفته اگر بنظر سطحی نگریسته شود چندان جلوه نمی کند و برای فهم مطالب

---

(۱) LeMonde

(۲) Discours de la méthode pour bien conduire sa raison et — chercher la verité dans les sciences suivi de trois traités: la dioPtrique , les meteores et la geométrie.

ان باید بکتب دیگر او و حتی نامه هائیکه بدوستان نوشته ودر آنها افادات علمی کرده مراجعه نمود .

پس از نشر آن کتاب دکارت درظرف هفت سال دو تصنیف دیگر نیز بچاپ رسانید یکی تنها در مباحث ما بعدالطبیعه موسوم « بتفکرات درفلسفهٔ اولی (۱)» ودیگری در کلیهٔ حکمت الهی و طبیعی موسوم به «اصول فلسفه(۲)» و این جمله در واقع بمنزلهٔ شرح و تفسیر بخش چهارم و پنجم رساله گفتار می باشد وچون فضلای معاصر اعتراضها بردکارت نموده و بر بعضی از آراء اواشکال کرده بودند جواب آنهارا هم نوشته دنباله کتاب «تفکرات» قرار داد .

انتشار این تصانیف آوازهٔ دکارت را بلند کرد کم کم فضلا متوجه شدند و گروهی از اهل ذوق نسبت باو ارادت ورزیدند یا در تحقیقات علمی با اومشارکت ودستیاری کردند اما آنچه ازآن می ترسید وپرهیز داشت نیز واقع گردید باین معنی که یکی از معتقدان اورژیوس(۳) نام که دریکی دارالعلمهای هلاند مدرس بود ومخصوصاً ازتحقیقات طبی دکارت استفاده کرده بود درایهای اورا با ذوق وشوق تمام در ضمن درس بیان میکرد . معلم الهیات همان دارالعام وئسیوس(٤) نام که کشیش وواعظ بنام حمایت دین وحکمت ارسطو بمخالفت رژیوس یعنی در واقع بمعارضهٔ دکارت برخاست وهنگامه برپا کرد و موقعی بدست آورده گریبان درید و خاك برسر نمود وعلم تکفیر برافراشت .رژیوس بیچاره از مدرسی باز ماند ودکارت برسر زبانها افتادومتهم شد باینکه کارکن فرقه ژزوئیت است تا مذهب پرتستان را خراب کند وبعضی دیگر گفتند برای اثبات وجود صانع دلایل ضعیف می آورد تا بنیاد خدا پرستی را درنزدعوام متزلزل سازد .هیئت مدرسان دانشگاه هم حکم بطلان تعلیمات دکارت را صادر کردند . دراین هنگام دیدا گر خاموش بماند امر مشتبه میشود وسخن مدعیان بکرسی می نشیند ، دعاوی ایشان را رد کرد و سخریه قرار داد وئسیوس دست بر نداشته بدیوان عدالت دادخواهی نمود وحکم غیابی صادر شد . کم مانده بود دکارت را تبعید کنند وکتابهایش را طعمهٔ آتش سازند ،طلب را باسفیر فرانسه درمیان گذاشت واو برئیس جمهوری متوسل وحکم محکمه توقیف شد پس ازدوسال دیگری ازمتعصبان دامن بکمر زد که دکارت را بمذهب پرتستان درآورد دانشمند از مباحثه ومناقشه دوری جسته درجواب گفت مذهبی را که دایه ام من آموخته از دست نمیدهم و در موقع دیگر گفت از مذهب پادشاه هم نمیخواهم سرپیچی کنم . این امتناع دکارت از پیروی مدعیان باز نزدیك بود غوغا بلند کند دوباره دست بدامن رئیس جمهوری شدندوازماجراجوئی جلوگیری کردند .

Meditations touchant la philosophie premiere (۱

voètius (۴) - Regius (۳ - Les principes de la philosophie (۲

با آنکه تحقیقات دکارت در مسائل علمی وفلسفی بسیار غامض بودچون مطالب را باکمال روشنی ادا میکرد بیشتر مردم می فهمیدندو بدرك آنها مشتاق می شدند چنانکه بسیار کسان بسبب خواندن مصنفات اوخواهان علم گردیدند و کتابخانه وآلات و ادوات علمی فراهم کردند ومشغول مباحثه شدند با دکارت بمکاتبه پرداختندواو باکمال سادگی ومهربانی واهتمام جواب سؤالات را مینوشت وازجمله کسانی که در این راه واردشدند پرنسس الیزابت(۱)است که ازطرف پدر نوادهٔ فردریك پنجم(۲) از پادشاهان آلمان وازطرف مادر نوادهٔ جمز اول(۳) پادشاه انگلیس بود. شاهزاده بانو کمال سیرت را باجمال صورت جمع کردهٔ فضل ودانش رادوست می داشت ونسبت بدکارت ارادت پیدا کردو بااومکاتبه نمود حتی اینکه درکارهای شخصی ازاو پندمیگرفت و بدیدار او نیز مایل شد ودکارت ازحسن توجه پرنسس شاد بود وکتاب اصول فلسفه رابنام او موشح ساخت وجمال وکمال اورا ستود با شگفتی ازاینکه با این زیبائی ونسبت عالی دارای کمالات واخلاق پسندیده نیزمی باشد ومراسلات دانشمند با آن شاهزاده مشتمل بر فواید علمی وتحقیقات اخلاقی بسیاراست و قسمتی از بهترین یادگارهای اومیباشد و احوال وصفات شخصی اورا نمایان میسازد که چه اندازه راستی وصمیمیت ومهرومحبت را با مناعت ومتانت و استقلال طبع واعتماد بنفس واطمینان بروش علمی خویش جمع داشته است باری گفتگوهای فیلسوف با شاهزاده بانو الیزابت منتهی شد باین که دکارت عقاید خودرا دراحوال نفس برای پرنسس بصورت کتابی درآوردموسوم به «رساله درانفعالات نفسانی» (٤) وآن برنان فرانسه بچاپ رسید سپس بلاتین ترجمه شد و آخرین تصنیف مهم دکارت محسوب میشود.

اقامت دکارت درهلاند نزدیك بیست سال بود ودرخلال این مدت سه سفر بپاریس رفت و مورد تکریم ابناء وطن شد لیکن هیچگاه اوضاع آن کشوررا ازجهت آرامی و امنیت با احوال خودسازکار ندیده بهلاند برگشت تااین که ملکه سوئد دختر گوستاو ادلف (٥) پادشاه نامی آن کشور که کریستین (٦) نام داشت اورا بدربارخود دعوت نمود و او ملکه بافضل وکمال بودومصنفات و بعضی ازمراسلات دکارت را دیدواز ارتباط او با پرنسس الیزابت نیز آگاه شدعوالم همجنسی بردووعامی مریدگردیدو یك چند خواست مشکلات فلسفه دکارت راپیش خود حل کند نتوانست پس بتوسط سفیر فرانسه دانشمند را نزد خودمهمان خواند دکارت راهم بداده لطف مصاحبت ملکه باکمال وشوق دیدن کشورومملکت ودربار تازه وتکمیل سیاحت آفاق وانفس محرك شد وفایده دیگری نیز درنظر داشت وآن این بودکه در حمایت یکنفر تاجدار

(۱) Elisabeth (۲) Frederic V — (۳) بانگلیسی James I و بفرانسه Jacques
(٤) Traite des passions de l'Ame
(٥) Gustave Adolphe — (٦) Christine

از شر زحماتی که از اولیای دین و علمای تنگ نظر و حاسدان دیگر بر خود بیم داشت ایمن شود چه آن زمان لوئی چهاردهم پادشاه فرانسه صغیر بود و در بار آن دولت محل دسیسه و خدعهٔ درباریان و مرکز فتنه و فساد شده و دکارت از بزرگان مهین امید حصول آن مقصود را نداشت • پس در پائیز سال ۱٦٤۹ بایتخت سوئد رفت و با ملکه بمباحثه و گفتگوی علمی و فلسفی مشغول شد اما سرمای آن دیار بمزاج دکارت سازگار نیامد ذات الریه گرفت و پس از چندی بیماری در سال ۱٦٥۰ سن پنجاه و چهار درگذشت •

دکارت جاه و مقام ظاهری و آوازه و نام را سزاوار دلبستگی نمیدانست و جز اشتغال بعلم و طلب حقیقت چیزی را بر خود روا نمیداشت از هرچه اورا از تحقیق و مطالعه باز میداشت گریزان بود و عمر را گرامی تر از آن میدانست که مصروف نشست و برخاست با ارباب دنیا شود •

بعضی بر دکارت عیب گرفته‌اند که در اظهار عقاید علمی و فلسفی شجاعت نداشته بعیه را که در اظهار حقایق جایز نیست روا داشته‌است ولیکن باید در نظر گرفت که اهتمام و اشتیاق او باین بود که بیدغدغه و فراغ خاطر عمر کوتاه را بکشف حقایق صرف کند و در بی آن نبود که از افادات خویش شهرت و اعتبار تحصیل نماید و هرچند قدر و منزلت یافتن پیش اهل فهم و دانش را دوست میداشت معروفیت در نزد عوام در نظرش ناچیز بود چنانکه در یکی از نامه‌های خود میگوید « آنقدر وحشی نیستم که نخواهم اگر ازمن یاد کنند بخوبی باشد اما خوشتر دارم که هیچ ازمن یاد نکنند و از شهرت بیم دارم چه آزادی و آسایش را محدود میسازد و من این دو چیز را بسیار خواهانم و چنان عزیز دارم که ثروت هیچ پادشاه را با آن برابر نمیدانم .» و از سخنان بدیع دکارت که احوال روحیه اورا بخوبی می‌نماید اینست که پس از بازگشت از سفر آخری پاریس بیکی از دوستان مینویسد ، در هر سه سفر دیدم روزگار بامن سازگار نیست و دلبستگی من بیشتر از آنست که هیچکس ازمن جز دیدن چهرهٔ من نمیخواست گوئی طالبان اقامت من در فرانسه مانند مشتاقان دیدن فیل و شیر و پلنگ میباشند از آن جهت که وجود های نادرند نه از سبب سودی که در آنها باشد » و نیز در نامه دیگر بمناسبت گفتگو از تصنیفی در اخلاق میگوید « ای کاش هیچ نگارش نکرده بودم چه می‌بینم آسایش را ازمن گرفته‌است آن زمان که از علوم صنعتی مینوشتم هزار بلا بسرم آوردند پس چه خواهند کرد دروری که از قدر و قیمت واقعی حسنات و قبایح بحث کنم یا از احوال روح و علاوه او بیدن و چگونگی تکالیف انسانی و لوازم زندگانی دم زنم همه زمان که در نگاه کان رد مینوشتم شکایت خواهند هنگامی که اتصال انکار صانع میکرده جدا نشناسم گفتند پس اگر در اخلاق وارد شوم البته مضل و مفسده خواهند دانست بهتر آنست که بکسب معرفت اکتفا کنم و از نوشتن و تصنیف دست باز دارم و اندیشه‌های خود را ابراز نکنم مگر بکسانیکه سمت اختصاص دارند و مصاحبهٔ ایشان مایهٔ آزار نیست

بخش دوم

مقام علمی و فلسفه دکارت

اگر در مطالب فصول پیش تأمل فرموده باشید برخورده‌اید باینکه دانشمندان یونان دوهزارسال پیش ازاین سررشتهٔ علم وحکمت‌را بدست‌آورده وباندازهٔ قوه و استعداد خود آنرا بسط دادند .

نظری بماقبل

پس‌از آنکه سیادت یونانیها ورومی‌ها در اروپا متزلزل وبرطرف گردید درآن اقلیم یکچند دانش‌طلبی بکلی متروك‌بود وپس از آنهم که اروپائیان درپی کسب معرفت‌افتادند معلومات یونانیان رااز کتاب‌های ایسان با واسطه یا بیواسطه صحیح یا غلط گرفتند با قید اینکه علم وحکمت را خادم دین‌مسیح قرار دهند و آنچه با این‌مقصود سازگارنباشد مطرود و مردود سازند .

باین ترتیب اصول علمی معروف‌باسکوسیك تأسیس‌ودرمدارس وحوزه‌های‌علمی اروپا مدار ومبنای تعلیم وتدریس گردید ودرطرف چندین قرن‌ازآن‌تجاوز نکردند‌بلکه امکان تجاوز بتصورشان نمی‌آمد و اگرهم فکری‌پیدا میشدکه با تعلیمات‌اسکولاستیك مخالفت داست صاحب آن‌فکر ملعون ومکفر بود شکنجه و آزار میدید و بزندان میرفت یا اعدام میگردید .

نتیجه اینکه درآن‌روزگار از مردمان منسوب بمعرفت جماعتی بنابر مصلحت و اعراض صنفی وشخصی وگروهی ازروی عقیدهٔ جاهلانه یابرسبیل تقلید‌برآن‌بودند که

جمود در فکر متقدمین

علم وحکمت محدودومحصوراست بآنچه‌قائدان قوم میآموزند وبیرون ازآن تعلیمات مجهولی نیست که معلوم‌شودیااگرهست معلوم شدنی نیست . عقل بشر آنچه درتوانائی اوست دریافته واستادان فن معلومات را درتصانیف خود برای‌ما ودیعهٔ گذاشته‌اند وتکلیف ماجز این نیست که علوم را ازآن تصنیف‌ها یاکتاب‌هائیکه آنهاراشرح‌وتوضیح نمایند‌فراگیریم‌و ازخود تصرفی ننمائیم و اگرقوه فکری داریم‌همواره مصرف‌ورزیدن همان‌افکار سازیم وهرجا مشکلی پیش‌آید رجوع کنیم باینکه پیشینیان چه گفته‌اند و درمیان دانشمندان

گذشته کسانیکه مطاعیت ومسلمیت مخصوص داشتند ارسطو وسن طماس بودند چنانکه عادت براین جاری شده بود که در مسائلی که محل اختلاف میشد هر گاه حجت قاطع میخواستند بیاورند . میگفتند استاد چنین گفته است (۱)

شك نیست نتایجی که پیشینیان ازمجاهدات علمی خود حاصل نموده وآراء وانظاری که اظهار نظر کرده بودند وشمهٔ ازآنرا در این کتاب بازنمودیم حیرت انگیز است وهنوزهم بنای علم وحکمت برنبیادی است که آن بزرگواران پی افکنده اند و قدر ومنزلت ایشان نزد ارباب بصیرت بهیچوجه کاسته نشده بلکه روز افزون است ولیکن اشتباه متأخرین در این بود که علمرا تمام شده میدانستند غافل ازاینکه علم تمام نصیب هیچکس نشده ونمیشود بلکه بسر درهردرجه از فهم وفطانت باشد نسبت معلوماتش بمجهولات مانند قطره و دریاست وانسان هرچه بیناتر شود بنادانی خود بیشتر پی میبرد چنانکه علم بشری را میتوان فقط آگاهی بمجهولات دانست ومنتهای شرافت کسانی که عالم وفیلسوف خوانده میشوند آنست که مارا بنادانی ما آگاه تر سازند یاراهی برای کسب معرفت بازنمایند وبلندی قدر افلاطون وارسطو بهمین است که دریچهٔ بجانب معرفت گشوده وراهی بازنموده اند وخود آنها هم مدعی وصول بعلم تمام نبوده وحیثیت واعتبار خودرا درطلب وسلوك درراه کسب معرفت میدانستند و تکلیف متأخرین تنها این نیست که آنچه را مقدمین گفته اند فراگیرند وآسوده باشند بلکه آیندگان باید راهی را که گذشتگان باز نموده سپمایند ودرهای بستهٔ دیگر را درسرراه دارند بگشایند شاید روزی کاروان معرفت بسرمنزل مقصود رسد و علم بشر باندازهٔ که درطاقت اوست بکمال نزدیك شود

بلندی مقام قدما

اشتباه متأخرین

باری احوال اهل علم دراروپا دردورهٔ معروف بقرون وسطی اجمالا این بود که آرا وافکاری محدود ومحصور صحیح وغلط ازقدما دریافته وفکر ایشان درآن دائرهٔ تنگ راکد وجامد شده غرور وغرض وتعصب وآلایشهای دیگر نیز برجهل ایشان مزید گردیده واین جمله مانع بود از اینکه علم وحکمت بار سیر وسلوك درآید و مانند دوره های نهضت علمی قدیم درشاهراه سووارتقا قدم زند

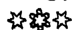
این کیفیت تا مائه هفدهم میلادی دوام داشت ولیکن چنانکه در فصول پیش بیان کردیم درمائه چهاردهم وپانزدهم وشانزدهم جسته جسته کسانی پیدا شدند که بالنسبه فکر مستقل داشتند وازجادهٔ کوبیدهٔ اسکولاستیك منحرف شده براههای دیگر افتادند ومعلومات تازه بدست دادند ولیکن هر چند بعضی ازایشان مانند کپرنیك و کپلر وگالیله بواسطهٔ اکتشافات علمی خود برای

شروع بنهضت

---

(۱) magister dixit

نام ومقام ارجمند گردیده ودرردیف مؤسسان علوم جدید ومحرکهای نهضت علمی اخیر قرار گرفته اند باآنکه خود سالك مسلك تازه بودند راهنمای راه نو نشده وانقلابی درافکار نینداخته ومخصوصاً درفلسفه که می توان آنرا اساس علم وکلید درگنج معرفت گفت حجابی ندریده وروزنهٔ باز نکرده بودند •



نخستین کسیکه بر پیکر جهل علم نمای اسکولاستیك زخم کاری زد فرنسیس بیکن انگلیسی بود که اجمالی از تحقیقات اورا بیان کردیم اما درکار این دانشمند هم با بلندی مقامی که دارد نقصهائی بود از این جهت که عنایت خودرا بیشتر معطوف علوم طبیعی ساخت وتوجه باهمیت روش استقراء وتجربه ومشاهده اورا از اعتنا بقوهٔ تفکر بازداشت . علاوه براین همت خودرا مقصور بتخریب بنای پیشینیان ومنحرف ساختن اذهان از شیوهٔ قدما والتفات باسلوب تازه گردانید ولی خود بکشف جدید یا تأسیس فلسفه بدیع موفق نیامد •

نقصهای کار بیکن

باین ملاحظات مقام دکارت دانشمند فرانسوی دراحیاء وتجدید علم وحکمت برتر از بیکن میباشد وبلندی مرتبهٔ اروپائیان محل اتفاق است و تقریباً هیچکس شبهه نمیکند که در تاریخ معارف قرون اخیر میتوان برای این دانشمند مقامی نظیر بزرگترین حکماء سلف قائل شد

نتایج وآثار وجود دکارت را میتوان بسه عنوان درآورد : نخست چگونگی سلوك وروش واسلوبی که درکسب معرفت اختیار کرده یعنی راه تازهٔ که برای طلب علم باز نموده است ـ دوم اکتشافاتیکه در نتیجهٔ سلوك در آن روش نصیب اوشده و تکمیلاتی که در علوم نموده وانقلابی که در ریاضیات وطبیعیات درآورده است. سوم آرائی که درفلسفه اولی اظهار داشته و حکمتی که تأسیس کرده است و اینك ما هر سه فقره را طور خلاصه واجمال بیان خواهیم نمود •

آثار وجود دکارت

۱ـ روش دکارت در تحصیل علم

دکارت در بخش نخستین ازرسالهٔ گفتار اظهار میدارد که از کودکی بتحصیل علم و ادب پرداخته وبا نهایت شوق وذوق آنچه ازعلوم وفنون که درعصر او متداول بود آموخته ودرصف فضلا قرار گرفته ولیکن چون درست تأمل نموده از آنجمله چیزی که طبع اورا قانع کند بدستش نیامده وبرخورده است باینکه آموخته‌ها همه یاغلط است یا بی حاصل ومعلومات مکتسب گذشته ازریاضیات هیچیك یقینی ومبرهن نیست بلکه تخمینی و احتمالی است واعتقاد بآنها مبنی برحسن ظن واعتماد بدیگران وپیشینیان است وآنچه هم مانند ریاضیات مبرهن ویقینی است چیز قابلی نیست ونتیجه ازآن عاید نمیشود •

پی بردن بنادانی

پس نخستین هنر دکارت این بود که درزمان غرور جوانی با آنکه درردیف دانشمندان واقع شد پی بنادانی خود بردو اذعان نمودو بیهودگی و نادابلی وغلط وغیریقینی بودن علم وحکمت عصرخودرادریافت و بر آن شد که بقوهٔ شخصی خویش طلب علم نماید به عبارت دیگر علم را از سرنو بسازد ورسالهٔ گفتار تقریباً سراسر بیان کوششی است که دراین راه نموده است .

ضمناً برمیآید که دکارت برای کسب دانش روش مخصوصی اختیار کرده و بهره‌ها ازآن برده و معتقداست که انسان برتحصیل علم یعنی فهم حقیقت خلقت ومعلوم ساختن مجهولات توانائی دارد وافراد بشر چون همه انسانند همه قوهٔ تعقل را که وسیله کسب علم است یکسان دارند ولیکن همه آن قوه را یکسان بکار نمیبرند چه روش راه بردن عقل در وصول بدانش اهمیت بسیار دارد وآنها که بعلم نمیرسند یا گمراه میشوند از آنست که ازراه راست نمی‌روند یا ازیك اسلوب وآئین پیروی ننموده بیرویه کار میکنند و بنا براین اگرهم معلوماتی بدست آورند بر سبیل تصادف وغیرمرتبط بیکدیگر وبی بنیاد است ازاینرو برمیآید که وسیله حتمی کسب علم روش صحیح است و او این روش را پیدا کرده است .

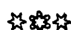
اهمیت روش در کسب علم

پیشینیان و مخصوصاً اصحاب اسکولاستیك گذشته ازاینکه علمشان منحصر در اخذ گفته‌های دیگران بود و تحصیل معرفت را عبارت ازتعلم کتب میدانستند وسیلهٔ کسب علم را منطق یعنی فن برهان یافته بودند وحال آنکه قواعد منطق باهمه درستی واستواری مجهولی را معلوم نمیکند وفایدهٔ حقیقی آن همانا دانستن اصطلاحات وداراشدن قوه تفهیم وبیان است زیرا که برهان استخراج نتیجه است از مقدمات پس هرگاه مقدمات معلوم نباشد نتیجه نخواهد بود و تنها باقواعد منطقی معلومی نمی‌توان بدست آورد واگر مقدمات درست در دست باشد نتیجه خود حاصل است عقل سلیم انسان بفطرت خود قواعد منطقی را بکارمیبرد وبااینهمه بحث وجدال منطقیان حاجت ندارد واگرمقدماتیکه دردست است غلط باشد نتیجه هم البته غلط خواهد بود وبجای معرفت ضلالت حاصل خواهد شد وازهمین رو طالبان علم با آنکه قواعد منطق را بخوبی میدانستند خطا بسیار کرده‌اند .

بیحاصلی منطق

دکارت دربیان روش خود همچنین فرنسیس بیکن در تأسیس ارغنون جدید عنوانشان اینست که منطق تازه وضع کرده‌اند ولیکن نباید این مدعا را بدین معنی گرفت که اصول ارغنون باطل شده زیرا که آن اصول علم بچگونگی استدلال واحتجاج و اقامهٔ برهان است وبی‌عیب ونقص میباشد وباطل شدنی نیست چنانکه امروزهم چون میخواهند قواعد قیاس را بدست آورند بهمان اصول میگرایند ولیکن دانشمند انگلیسی وحکیم فرانسوی کوشیده‌اند تاپدیدار سازند که منطق ارسطو وسیله کشف مجهولات نیست و اهمیتی را که اهل اسکولاستیك بآن میدادند ندارد وشاید که قسمت بزرگتر اوقات

خودرا درراه معرفت مصروف آن سازند بلکه باید دستور واصولی بدست آورد که بآن وسیله کشف مجهولات میسر شود. دستور بیکن که پیش ازین خلاصه کردیم تقریباً منحصر بتجربه ومشاهده بود روش دکارت بیشتر مبتنی است بر کاربردن قوهٔ فکر ونظر درواقع این دو دستور مکمل یکدیگر میباشند وباهم منافات ندارند و محققان مغرب زمین در ظرف سیصدسال گذشته بآن اصول وقواعد گرویدند ورسیدند بآنجا که رسیدند (۱)



از آنجا که دکارت علم‌را فقط بمعلوماتی اطلاق می کند که کاملا مبرهن و یقینی بوده وجای شك‌وشبهه نسبت به‌آنها درذهن باقی نباشد (۲) ریاضیات را نمونه و فرد کامل علم میداند ومعتقداست که برای کشف مجهولات باید بهمان‌راهی که ریاضیون پیش‌می‌روند کار کرد و بملاحظهٔ اینکه علم‌جزحاصل عقل چیزی‌نیست پس‌همچنان که عقل انسان یکی است علم‌هم یکی بیش‌نیست‌یعنی علوم‌مختلف همه بهم مربوط وازسنخ‌واحدند و شخص عالم باید جامع‌همه باشدومی‌تواند باشد وبنابراینکه علم‌در واقع یکی‌است پس‌راه کسب آن‌هم یکی‌است یعنی‌همان روش ریاضی وباین‌مناسبت دکارت‌تأسیس علم‌واحد یعنی علم کل‌را در نظر داشت. وبدلیل مذکور آنرا بعضی اوقات ریاضیات عمومی(۳) خوانده‌است ولی غرضش ازاین عنوان آن‌نیست که‌علم‌را منحصر بریاضیات کند بلکه این‌منظور را دارد که‌همه علوم را باصول ریاضی باید دنبال کرد یا بعبارت دیگر موضوعات‌علمی‌اموری است ازهرقبیل که‌باصول‌ریاضی درآید ونسبت بآن‌ها ترتیب واندازه ملحوظ شود یعنی‌پس‌وپیش وکم‌وبیش‌داشته باشد بعبارت دیگر تازمان دکارت هرچه‌در امور طبیعی تحقیق‌میکردند گفتگو در کیفیت‌و چگونگی عوارض وجودبود دکارت‌بنابراین گذاشت که‌درآن اموره‌م تحقیق از کمیت واندازه بشود و باین اعتبار است که علوم طبیعی‌هم تابع قواعد ریاضی می شود وعلم کل یاوحدت‌علم صورت می‌پذیرد واززمان دکارت ببعد آن‌روش در علوم طبیعی

درستی روش ریاضیات

علم یکی است

ریاضیات عمومی‌و علم کامل

(۱) منطق درنزد اروپائیان امروز بر دو قسم است نخست همان منطق ارسطواست که‌حشو و زواید آنرا حذف کرده وساده و مختصر نموده‌اند و منطق‌صوری نامیده‌اند(Logique f ›melle) دیگر روش وقواعد واصولی که برای کسب علوم اززمان بیکن ودکارت بدست‌آمده‌و تکمیل‌شده و اهمیت آن درنزد اروپائیان بیش‌ازمنطق ارسطواست وآنرا منطق‌عملی یاعلم بطرق علمی میخوانند (méthodologie)

(۲) ازاین قرار تاریخ وسیاسیات واجتماعیات‌درنظردکارت علم نیستند ومورد‌توجه او نمیباشند در واقع همان ریاضیات وطبیعیات والهیات را علم میداند.

(۳) Mathemrtique universelle

باقی مانده و این فقره انقلاب بزرگی است که در علم واقع شده و یکی از نتایج و تأثیرات مهم وجود دکارت میباشد. کسانیکه بعلوم طبیعی جدید آشنا هستند این نکته را بآسانی درمی‌یابند.

شیوه تحلیل

دراسلوب عملیات ریاضی دکارت طریقه تحلیل را پسندیده است که پیشینیان در هندسه بکار میبردند و متأخرین درحساب نیز معمول ساختند و جبر ومقابله نامیدند و آن چنان است که چون درستی قضیه را بخواهند اثبات کنند در آغاز آنرا ثابت فرض مینمایند و نتایجی راکه از آن گرفته میشود بنظر میآورند و قدم بقدم از یك نتیجه به نتیجه دیگر پیش میروند پس اگر نتیجهٔ آخری درست آمد حکم میکنند که قضیه ثابت است و همچنین هرگاه بخواهند مسئله را حل کنند و مجهولی را معلوم سازند نخست آنرا حل شده میانگارند ونتیجه را ملاحظه میکنند و کم کم پیش میروند تا بمعلوم برسند پس اگر آن درست بود مسئله حل شده است بعبارت دیگر شیوه تحلیل آنست که قضیه پیچیده مشکل را برگردانند بقضیهٔ ساده‌تر و آسان تر ودراین روش مداومت کنند تا برسند بقضیهٔ که بکلی روشن ومعلوم باشد و مسئله راحل نماید واگر بریاضیات آشنا باشید این اشاره را بخوبی درك فرموده و برخواهید خورد باینکه جبر ومقابله برهمین بنیاد گذاشته شده است.

قواعد روش دکارت

دکارت پیش از نوشتن رسالهٔ گفتار میخواسته است روش خودرا در رسالهٔ خاصی موسوم به «قواعد اداره عقل» (۱) درضمن سی وشش قاعده بیان کند ومقداری از آنرا نگاشته که هم اکنون مورد استفاده میباشد ولیکن بعدها از آن منصرف شده ومعتقد گردیده است که آن روش تعلیم کردنی نیست و تنها بعمل و ورزش ذهن باید آموخته شود پس در بخش دوم رسالهٔ گفتار اصول و اساس روش خودرا بچهار قاعده درآورده که بسیار مجمل است و بی شرح وبیان بدرستی و مفهوم نمیشود.

قاعدهٔ نخستین آنست که هیچ چیز را حقیقت ندانم مگر اینکه برمن بدیهی باشد و در تصدیقات خود ازشتابزدگی وسبق ذهن وتمایل بپرهیزم و نپذیرم مگر آنرا که چنان روشن ومتمایز باشد که هیچگونه شك وشبهه درآن نماند».

استقلال فکر

این قاعده چندین نکته را متضمن است: نخست اینکه برأی دیگران نباید اعتماد کرد و هیچ گفته را نباید حجت دانست و هرمطلب را باید بعقل خود سنجید. امروز کسی که اوضاع علمی قرون وسطی و آغاز عصر جدید را در نظر ندارد این سخن را مبتذل می پندارد ولیکن باید بیاد آورد که بهمین حرف ریشه اسکولاستیك کنده شده و عقل نوع بشر آزاد گردیده است

نکته دیگر اینکه آزادی عقل انسان تنها درمقابل اشخاصیکه آراو احکامشان حجت

---

(۱) Regles de la direction de l'esprite

بشبهه کافی نیست بلکه هر کس در جستجوی معرفت از خود نیز باید بترسد یعنی مراقب باشد

عدم تمایل

که عقلش اسیر نفس نشود زیرا که سبق ذهن و تمایل و هواهای نفسانی غالباً عقل را در رد و قبول بخطا میاندازد و مانع میشود که مطالب را بدرستی بسنجد و در آنصورت از روی شتابزدگی بنفی و اثبات میپردازد و بگمراهی میرود .

اما نکته اساسی این قاعده آنست که دکارت معلوم واقعی آنرا میداند که در نزد عقل بدیهی باشد و در این مقام اصطلاحی اختیار کرده است که می توان آنرا وجدان یا کشف یا شهود (۱) گفت و میگوید معلوم را عقل باید بشهود دریابد (علم ضروری) یعنی همچنانکه چشم چیزها را می بیند عقل هم معلومات را وجدان نماید و آنچه در علم معتبر است شهود عقل است نه ادراك حسی و وهمی زیرا که حس خطا میکند اما آنچه عقل بشهود دریافت و برای او بدیهی شد یقیناً درست است و وجدان امری است فطری و طبیعی که بی احتیاج بفکر و استدلال درك حقایق مینماید چنانکه عقل هر کس بشهود و وجدان بالبداهه حکم بوجود خویش میکند یا ادراك مینماید که مثلث سه زاویه دارد و کره بیش از یك سطح ندارد و دو چیز مساوی بیك چیز متساوی هستند .

اموری که عقل آنها را ببداهت و شهود و وجدان درمی یابد بسائط (۲) اند یعنی اموریکه بسیار ساده و روشن و متمایز باشند (اولیات) و ذهن نتواند از آنها امور روشن

امور بسیطه

تر و متمایزتر استخراج کند مانند شکل و حرکت و ابعاد یعنی عرض وطول و عمق (مثلها از امور مادی صرف) و دانائی و نادانی و یقین و شك (امور عقلی صرف) و وجود و مدت و وحدت (از امور مشترك میان مادی و عقلی) وغیر آنها و ادراك عقل نسبت باین قبیل امور یقینی و درست است و خطا برای ذهن دست نمی دهد مگر هنگامیکه میخواهد بمعنی با اثبات حکمی و تصدیقی بکند که در آنصورت سبق ذهن و تمایل و شتابزدگی مایهٔ گمراهی میشود زیرا که حکم و تصدیق امری است ارادی و بنا براین احوال اخلاقی در آن مدخلیت دارد و اختیار را کاملا معلول نمیگذارد.

در اینجا مشکلی پیش می آید که اگر علم را منحصر باولیات و معلومات بدیهی و علوم متعارفه کنیم (یا طبایع بسیط و امور مطلق) که انسان نسبت بآنها علم بیواسطه دارد و بشهود وجدان درمی یابد در آنصورت دائرهٔ معرفت ما بسیار محدود خواهد بود زیرا بسائط در جنب مرکبات و امور مطلق در جنب امور نسبی بسیار محدودند و اگر بنا براین باشد مجهولات را چگونه معلوم خواهیم کرد و علوم را چگونه خواهیم ساخت حل این مشکل از قاعدهٔ دوم شروع میشود که میگوید «هر یك از مشکلاتی که

---

(۱) Intuition (۲) گاهی اوقات هم بسائط را امور مطلق میخواند (Les absolus) و مرکبات را از امور نسبی (Les relatifs)

قاعدهٔ تحلیل

بمطالعه درآورم تا میتوانم و باندازهٔ که برای تسهیل حل آن لازم است تقسیم باجزاءنمایم» واین همان عمل تحلیل(۱)است که پیش بیان کردیم . بعبارت دیگر چون مجهول البته امری مرکب ومعتقد است پس برای معلوم کردنش آنرا بقدری تجزیه کنیم تا بجزء بسیط ساده که معلوم است برسیم و گره را بگشائیم .

پس از آنکه مبادی واجزاء بسیط یك مسئله مرکب را استخراج نمودیم میرویم برسر اینکه مسئلهٔ مبتلابهای ما چگونه از آن مبادی و بسائط مرکب شده است و باین روش حقیقت مسئله مکشوف خواهد شد یعنی پس از تجزیه وتحلیل

قاعدهٔ ترکیب

بترکیب (۲) میپردازیم و این عمل همانست که در قاعدهٔ سوم باین عبارت ادا کرده است که «افکار خویش را بترتیب جاری سازم و ازساده ترین چیزها که علم بآنها آسان باشد آغاز کرده کم کم بمعرفت مرکبات برسم وحتی برای اموری که طبعاً تقدم وتأخر ندارد ترتب فرض کنم . »

در این قسمت نکته‌را که مخصوصاً سفارش میکند رعایت ترتیب است در سیر دادن ذهن از امر بسیط معلوم بامر مرکب مجهول یعنی از بسیط مطلق باید رفت به بسیط نسبی

رعایت ترتیب

که فی الجمله مرکب باشد و از نسبی بنسبی‌تر و برهمین قیاس تا برسیم بمرکب تام که مجهول ومطلوب است واگر غیرازین کنند چنانست که از پای عمارت بخواهند بدون وسیله نردبان بمراز بام روند

این عمل را دکارت استنتاج(۳) نامیده وآنرا وسیله رسیدن بعلم مرکبات دانسته

استنتاج مرکبات

و تصریح کرده است که انسان تنها دوراه برای حصول یقین دارد نخست شهود باوجدان نسبت ببسائط مطلق وقضایائی که نزدیك بآنها باشد دوم استنتاج نسبت بامور و قضایای مرکب بعید وباین وسیلهٔ دوم وقتی یقین دست میدهد که بدستور فوق عمل شود یعنی نخست اجزای بسیط استخراج شده باشد سپس از آن بسائط بترتیب و تدریج قضایای مرکب بعیدرا استنتاج نمایند چنانکه حلقهٔ زنجیر را یکان یکان بشهود وعیان می توان دید و پیوستگی یکی را بدیگری سنجیدودر این صورت نسبت بسراسر زنجیر و پیوستگی آن اطمینان حاصل خواهد بود اگرچه دریك نظر شخص نتواند پیوستگی همه حلقه‌هارا بیکدیگر مشاهده نماید . بالاخره کمال و تمامیت حصول نتیجه بآنست که خواه در تحلیل وخواه در ترکیب جمیع مراحل امر را بپیمایدو استقصا بعمل آورند وگرنه رشتهٔ استنتاج گسیخته میشود وچنانکه در زنجیر اگر یك حلقه گسست پیوستگی محال خواهد بود در کشف مجهول هم اگر جزئی از اجزاء مهمل ماند ودرمرحلهٔ

---

(۱) Analyse (۲) Synthèse (۳) Deduction امروز این لفظ را معنی قیاس منطقی استعمال میکنند که با مراد دکارت متفاوت است و برای احتراز از اشتباه استنتاج ترجمه کردیم .

 از فروغی محمدعلی

از مراحل طفره واقع شد مطلوب از دست میرود و نتیجه عاید نمیگردد و این تکمیل مرام را در قاعدهٔ چهارم نموده که گفته است «در هر مقام شمارهٔ(۱) امور و استقصا را چنان کامل نمایم و بازدید مسائل را باندازهٔ کلی سازم که مطمئن باشم چیزی فروگذار نشده است .

قاعده استقصا

بیان فوق در توضیح قواعد طریقهٔ دکارت سررشتهٔ مطلب را بدست خوانندگان می دهد و هرگاه بخواهند بیشتر بحقیقت برسند کلیه مصنفات و نوشته‌های آن دانشمند را مطالعه فرمایند و یك اندازه آشنائی بعلوم ریاضی هم ضرورت دارد .

در روش دکارت نقصهائی هم دیده میشود و خرده ها بر او گرفته‌اند که ازاین پس بآنها اشاره خواهیم کرد ولیکن شك نیست که بواسطه این روش دکارت دروازهٔ بزرگی برای علم گشوده و دانش طلبان را راهبری بسزا نموده است مخصوصاً ازدوجهت یکی اینکه متوجه کرده که منطق وسیلهٔ کشف معلومات نیست و برای معلوم کردن مجهولات روش دیگر لازم است دیگر اصرار و تأکید که همواره داشته است باینکه هرکس باید خود بحقیقت بر خورد و اکتفا باخذ وضبط گفته‌های دیگران نکند و بتکرار عبارات قالبی که زبان میگوید و دل نمیفهمد قانع نشود که آن شیوه ثمری ندارد جز اینکه عقل را در چهار چوب خشك گذاشته وازکار باز میدارد و معرفت بافی آنانکه پیرو این راهند مانند شعر گفتن کسانی است که طبع شعر ندارند و میخواهند از روی قواعد عروض و بیان و بدیع شاعری کنند و تصریح میکند که اگر کسی تمام قضایا و مسائل علم ریاضی را بیاموزد در صورتی که خود سررشته حل مسائل را بدست نیاورده باشد ریاضی نخواهد بود و نیز اگر همهٔ تحقیقات افلاطون و ارسطو را فراگیرد مادام که خود متصرف در تشخیص حقایق نشده «نه محقق بود نه دانشمند» .

۳ ــ اکتشافات علمی دکارت و نتایجی که از روش تازهٔ خود گرفته است

از آنچه گفتیم روشن شد که قریحهٔ دکارت قریحهٔ ریاضی بوده و در این رشته استعداد مخصوص داشته است و بهترین آثار علمی او که کهنه و متروك نشده همان تعمیم روش ریاضی است درطبیعیات و ترقیاتی که بخود علوم ریاضی داده است .

توضیح آنکه درزمان دکارت اساس علوم ریاضی مخصوصا درقسمت حساب وهندسه همان بود که یونانیها بنیاد نهاده بودند با بعضی تصرفات و تکمیلاتی که فضلای دورهٔ اسلامی در آن بعمل آورده و پاره ترقیات که درمائهٔ شانزدهم میلادی بدستیاری اشخاصی که بعضی از ایشانرا پیش ازین نام برده‌ایم (۲) حاصل شده بود روی هم رفته میتوان

---

(۱) Enumeration که آنرا استقراء (induction) هم نامیده و لیکن نه این استقرا و نه استتاج باصطلاح عامهٔ حکما استعمال نشده و نباید اشتباه کرد

(۲) رجوع کنید بصفحه ۷۸ و ۷۹

گفت در حساب وهندسه نسبت بآنچه اقلیدس واستادان دیگر یونانی بیادگار گذاشته بودند ابداعی نشده واقلابی روی ننموده بود.

دکارت در دنباله روش علمی‌خود که مبنی برتحلیل هندسی قدما و جبر ومقابلهٔ متأخرین بود کامیاب شد که‌باب جدید درریاضیات باز کند و علمی‌راکه‌امروزموسوم‌به

اختراع هندسه تحلیلی

هندسهٔ تحلیلی(۱) است اختراع نمود و این فقره یکی از مراحل مهم ترقی ریاضیات و تقریباً دارای همان اهمیت اکتشافات فیثاغورس و ارشمیدس میباشد.

کسانیکه که بعلوم ریاضی آشناهستندمیدانند که اساس هندسهٔ تحلیلی براینست که مسائل هندسی را از جبر ومقابله‌حل‌نمایند یعنی‌بجای آنکه خطوط واشکال‌بسازند و قوای ذهن‌را مصروف تخیل وتفکر در آنها کنند دستورها(۲) و معادلات جبری‌را بجای آنها قرار داده وبعملیات جبری مسائل هندسی‌را حل ومجهولات‌را معلوم‌وقضایارا اثبات نمایند. بواسطهٔ این اختراع دکارت اشکال‌را که‌ازمعولهٔ کیف‌اند بمقادیر‌تبدیل کرده‌است که از مقوله کم میباشند واز طرف دیگر ترتیبی اختیار کرده که نسبت‌ها و تناسبات ومقادیر و عملیاتی که درآنهامی‌شود بخطوط نمودار گردد‌یعنی‌کم منفصل بکمّ متصل نموده شود و این‌جمله مایهٔ آسانی بسیارشده وبعلمای‌ریاضی بر کشف وحل مسائل قدرتی تمام بخشیده وکلید اختراع شعب دیگر ازعلوم ریاضی گردیده‌است مانند حساب‌فاضله وجامعه(۳) که لایبنیتس (۴) ونیوتن(۵) آنراا‌ختراع نموده‌ووسعت دامنه ریاضی را بپهنای فلك رسانیده‌اند.

هندسهٔ تحلیلی اختراعی دکارت اگرچه بیك‌اعتبار تکمیل وتسهیل هندسه است

تکمیل جبرومقابله

باعتبار دیگر میتوان آنرا تکمیل جبر و مقابله دانست ولیکن گذشته ازاین‌اختراع دراصل جبرومقابله هم‌دکارت تصرفات و تکمیلاتی نموده است مانند آسان کردن حل معادلات درجهٔ سوم وچهارم ومخصوصاً ترتیب استعمال حروف وعلامات برای نمودن مقادیر وعملیاتی در آنها باید واقع شود چنانکه‌بنابراین گذاشته‌بود که معلومات را بحروف کوچك ومجهولات‌را بحروف‌بزرك (۶) بنماید(امروزمعلومات‌رابحروف‌اول الفباء ومجهولات را بحروف آخر می‌نمایند) واینکه اکنون معمول است قوای اعداد را برقمهای کوچك‌مینمایند که بالای‌عدد وطرف دست‌راست‌گذاشته‌میشود وبفرانسه اکسپوزان(۷) میگویند وما نماینده‌میخوانیم از ابداعات دکارت‌است وکسانیکه ازرموز علوم ریاضی

Formules (۲) Geometrie analytque(۱)

Newton (۵) Leibniz (۴) Calcul differentiel et integral (۳)

Exposant (۷) Lettres majuscules et minuscules (۶)

آگاه اند اهمیت این اختراعات را می‌دانند و متوجه هستند که چه اندازه کار را آسان کرده است.

از بیاناتی که کردیم برای خوانندگان تصور اجمالی از هنرمندی دکارت و نظر بلند او در ریاضیات حاصل میشود و بیش از این در این مبحث سخن را دراز نمیکنیم کسانیکه بریاضیات آشنا هستند مطلب را درمییابند و اگر آشنا نباشند درازی سخن ما جز ملالت خاطر ثمری نخواهد بخشید.

اما در طبیعیات آرا و افکار دکارت بیشتر جنبهٔ فلسفی دارد و مناسب تر آنست که درضمن بیان فلسفهٔ او مذکور شود ولیکن اکتشافات او در مبحث نور و مناظر و مرایا

اکتشافات در طبیعیات

دارای برجستگی مخصوص است و تحقیقاتی که در انعکاس و انکسار نور و چگونگی ابصار و بیان حدوث قوس وقزح و قواعد تراش و ترکیب بلورهای عدسی برای ساختن دوربین و مانند آنها نموده در ترقی علوم طبیعی دخالت تام داشته است و آنچه از آن تحقیقات درست تر است راجع بانکسار نور است در عبور از اجسام مختلف وهم اکنون قاعدهٔ که دکارت در این خصوص کشف کرده باعتبار خود باقی است (قاعدهٔ نسبت جیب زاویه تابش و انکسار) و تحقیقات وی را هم آن دانشمندان بر همان قوهٔ ریاضی و بر طبق روش مخصوص خود بعمل آورده است.

باوجود استعداد فوق العاده دکارت درحل مسائل ریاضی واعتقادی که باستواری ودرستی ریاضیات داشته است این فن را مقصد قرار نداده وفقط راه وصول بعلم دانسته است وپس از ابداعاتی که درجبر ومقابله وهندسه نموده و تحقیقاتی که درمناظر ومرایا بعمل آورده وقسمت مهم آنهارا درنخستین تصنیف معروف خود که مصدر برساله گفتار میباشد ثبت کرده است ریاضیات را رها نموده وبه تحقیقات دیگر پرداخته است زیرا بر خلاف پیشینیان که ازعلم فایدهٔ دیوی نمیخواستند کرب بیرمانند بیکن معتقد بوده است

استفاده ازعلم برای کار دنیا

که باید ازعلم برای بهبودی زندگانی نوع بشر استفاده کرد وخصوصاً بعلم طب امیدواری بسیاری داشته است که بآن بواسطه موجبات تندرستی ودرازی عمر فراهم شود و باین منظور در سالهای آخر زندگانی بیشتر بتشریح تن وچگونگی اعمال ووظائف اعضا مشغول بود ودراین مسائل هم تحقیقات نیکو نمود ولیکن روزگار باو چندان امان نداد که آنهارا تکمیل کند و کوشش دیگران خواه ازمعاصرین دکارت یا متأخرین جان بر نتایج افکار او برتری یافته است که دراینجا حاجت بیان تحقیقات او نداریم هرچند درضمن فلسفهٔ دکارت در کلیات آن مسائل اشاراتی خواهیم کرد.

۳- فلسفهٔ دکارت در الهیات و طبیعیات

کامیابی که دکارت در اکتشافات علمی حاصل نموده و باجمال بیان کردیم همه در

روزگار جوانی وازسن بیست تاسی دست داده‌بود ولیکن چنانکه پیش‌ازاین اشاره کرده‌ایم همت بلنداو بآن‌نتایج قانع نمیشدوهمواره درفکرتأسیس‌فلسفه وحکمتی‌بدیع و بعبارت دیگر علم کل بود زیرااوبیر مانند قدما نظر داشت باینکه حکمت باید جمع معلومات وبیان کلی عالم خلقت باشد چنانکه در بعضی ازنوشته‌های خود میگوید فلسفه یعنی خردمندی وخردمندی گذشته ازحزم وعقل عبارتست از معرفت‌کل آنچه انسان‌میتواند بداند خواه‌برای پیشرفت‌کار زندگانی باشدخواه برای حفظ تندرستی یااختراع فنون ودرجای دیگر میگوید

حکمت چیست

فلسفه حقیقی جزء اولش مابعدالطبیعه است وجزء دومش طبیعی وبنابراین‌فلسفه درختی است که ریشه‌اش مابعدالطبیعه و تنه‌اش طبیعی‌است وشاخهائیکه ازاین تنه برمی‌آید علوم دیگر میباشند که‌عمده آنها طب واخلاق‌وعلم‌الحیل (۱) است‌و بنظر بهمین‌عقیده برخلاف ارسطو وپیروان‌او که ازطبیعت‌ابتدا کرده بمابعدالطبیعه منتهی‌میشدند دکارت‌در فلسفه ازمابعدالطبیعه‌آغاز کرده بطبیعت میرسد بعبارت دیگر آنها ازظاهربباطن پی میبردند دکارت ازباطن پی بظاهر برده است

این مرد هوشمند متوجه‌بوده‌است که‌درعنوان جوانی شخص‌هراندازه باقریحه واستعداد باشد برای تأسیس حکمت آماده نیست بنا براین پس‌ازیافتن روش علمی و اکتشافاتی که درعلوم نمود چندسالی باز بسیر آفاق وانفس پرداخته‌ودرکار جهان تجربه حاصل کرد ویک‌چند درهلاند گوشه‌انزوا گرفته آنگاه‌بنای نوشتن وتصنیف وچاپ ونشرمعلومات ومباحثه قلمی بافضلای عصر خود گذاشت وفلسفه‌اوازمجموع آن تصانیف ونوشته‌ها باید استنباط شود .

بنا برآنچه‌پیش گفتیم تحقیقات فلسفی دکارت شامل دوقسمت است‌ما بعدالطبیعه (الهیات) و طبیعت آنچه راجع بما بعدالطبیعه‌است دربخش‌چهارم «گفتار» و رساله

ما بعد الطبیعه و طبیعت

«تفکرات» وبخش اول‌رساله «اصول‌فلسفه» بیان‌کرده‌است و تحقیقات راجع بطبیعت‌را دررساله های‌چندقید نموده و ماحصل آن‌ها را دربخش‌دوم وسوم وچهارم رساله «اصول فلسفه» مندرج ساخته است .

الهیات

دکارت همچنانکه درروش کسب‌علم‌جادهٔ کوبیدهٔ پیشینیان‌را رها کرده راه‌تازه‌در پیش گرفت‌نسبت بخود علم نیزهمین‌شیوه‌را اختیار کرد یعنی آنچه‌را ازپدر ومادر و مردم واستاد ومعلم وکتاب آموخته بود نیست انگاشت بنای کهنه بر چیده وطرح نو درانداخت پس‌بنا براین گذاشت که‌جمیع محسوسات ومعقولات راکه در خزینه خاطر دارد مورد شک‌وتردید قرار دهد به قصد اینکه مشرب‌شکاکان‌اختیار کند

(۱) Mecanique

شك دستوری

که علم را برای انسان غیرممکن میدانند بلکه باین نیت که بقوهٔ تعقل و تفحص شخصی خویش اساسی درعلم بدست بیاورد و مطمئن شود که علمش عاریتی وتقلیدی نیست . بعبارت دیگری شك را راه وصول بیقین قرار داد واز این رو آنرا شك دستوری (۱) یعنی مصلحتی خوانده است و گاهی هم شك افراطی (۲) می گوید تا آشکار باشد که عمداً شك را بدرجه افراط ومبالغه رسانیده است . وموجبات شك و تردید در معتقدات را چنین بیان می کند که بمحسوسات اعتبار نیست زیرا حس خطا بسیار می کند وچون درخواب شخص هیچ وجه شبهه در بطلان مشهودات خویش ندارد وحال آنکه یقیناً باطل است پس از کجا میتوان اطمینان کرد که معلومات بیداری همان اندازه بی اعتبار نیست وآیا یقین است که من خودم موجودم ودارای جسم وجانم وچگونه میتوان دانست که مشیت خداوند براین قرار نگرفته که من درخطا باشم یا شیطان قصد گمراهی مرا ننموده است ؟ وحتی یقین من باینکه دو وسه پنج میشود شاید از شبهاتی باشد که شیطان بمن القا کرده است و بنا براین کلیه افکار من باطل باشد پس فعلا تکلیف من آنست که درهمه چیز شك داشته باشم وهیچ امری را ازامور یقینی ندانم .

چون ذهن بکلی از قید افکار پیشین رها شد وهیچ معلومی نماند که محل اتکاء بوده ومشکوك نباشد متوجه شدم که هرچه را شك کنم این فقره را نمی توانم شك کنم که شك می کنم . چون شك میکنم پس فکر دارم ومی اندیشم پس کسی هستم که میاندیشم پس نخستین اصل متیقن ومعلومی که بدست آمد اینست که «میاندیشم پس هستم» این عبارت که «می اندیشم پس هستم» یافکر دارم پس وجود دارم (۳) در تاریخ فلسفه اروپا باقی مانده ومعروفترین یادگار دکارت است. فضلای معاصر اوخرده گیری کرده وگفته اند باآنکه برهان قیاس پشت پا زده بودی دراساس فلسفه خود برهان اقامه نمودی و بدون اینکه ملتفت باشی صغری و کبری ترتیب دادی باین قسم « هرچه می اندیشد وجود دارد ومن می اندیشم پس وجود دارم » ولازمه این استدلال آنست که پیش از تصدیق بر وجود خود دومقدمه دیگر یعنی صغری وکبرای سابق الذکر را تصدیق کرده باشی پس شك دستوری خراب شد واساس فلسفه باز باصول منطقی برگشت آنهم ناقص زیرا که کبرای قیاس خود را اثبات ننمودی

میاندیشم پس هستم

اما دکارت جواب گفته است که این اصل که «اندیشه دارم پس وجود دارم» از ترتیب قضایای صغری و کبری بدست نیامده بلکه بوجدان و بداهت دریافته ام واز روش خود بدر نشده ام که تنها معلومات سادهٔ بسیط را که صرف بوجدان ادراك کنم ودر نظرم بدیهی باشد مورد قبول قرار دهم .

دکارت میگوید پس از آنکه بهستی خویش مطمئن شدم توجه کردم باینکه چه

Doute hyperbolique (۲) Doute methodique (۱)

Je pense donc je suis (۳)

هستم و دیدم هیچ حقیقتی را در بارهٔ خود نمیتوانم بیقین قائل باشم جز فکر داشتن زیرا تا فکر دارم میتوانم خودرا موجود بدانم واگر فکر (شعور) از من زائل شود دلیلی بر وجود داشتنم نخواهد بود چون وجودم (یعنی وجود نفس یا ذهنم) فقط مبتنی بر فکرداشتن است و اثبات این وجود در حالی میسر شد که هنوز وجود بدن و اعضای آن ثابت نگردیده پس اثبات وجود نفس محتاج باثبات بدن ومکان ولوازم دیگر نیست پس حقیقت و ماهیت من (یعنی نفس من) جز فکر چیزی نیست و از کلمات دکارت برمیآید که مرادش از فکر همه احوال ومتعلقات نفس است از حس و خیال وشعور و تعقل ومهروکین واراده وتصور و تصدیق وغیر آنها و میگوید

ماهیت نفس

هر گاه کسی مدعی شود که مدرکات محسوس ومخیل یقینی تر از علم بوجود نفس یا ذهن است گوئیم چنین نیست زیرا محسوسات ومخیلات راهم ذهن درك میکند وخواه حقیقت داشته باشند یا تخیل صرف باشند دلیل بر وجود ذهن یا نفس که آنها را درك یا تخیل میکند میباشند ودراین خصوص شبهه نمی توان کرد .

پس از اثبات وجود نفس ومتعلقات آن نخستین حقیقتی که دکارت خود را بر اثبات آن توانا دیده وجود صانع است ولیکن مقدمه میگوید درضمن این تحقیقات یك اصل هم برمن مسلم شد و آن اینست که هرچه را عقل روشن ومتمایز دریابد حق است چنانکه یقین من بوجود نفس از اینجهت میسر شد که آنرا روشن و متمایز دریافتم واین حکم برای تحصیل علم در دست من قاعدهٔ کلی است و این در واقع عبارت دیگری است از همان قاعدهٔ نخستین از قواعد چهارگانه روش تحصیل علم که پیش ازین بیان کرده ایم .

مایه یقین

مقدمهٔ دیگر اینکه بجز نفس آنچه من ادراك میکنم جز احوال نفس یعنی آنچه بر ضمیرم میگذرد چیزی نیست و آن یا ارادیات است یا انفعالات یا تصدیق یا تصور نسبت بارادیات و انفعالات راست ودروغ وخطا وصواب مورد ندارد و فقط می توان نیکی و بدی در بارهٔ آنها قائل شد بتصدیقات هم اعتمادی نیست زیرا بسیار دیده ایم که در آنها خطا واقع میشود . پس این سه قسم از ذهنیات را کنار میگذاریم وتصورات را بنظر میگیریم یعنی معانی ومفهوماتی که در ذهن ماست و می بینیم آن معانی سه قسم ممکن است باشند

احوال نفس

نخست فطریات (۱) یعنی صوری که همراه فکر ما یا تحولات فکر یا قاعدهٔ تعقل میباشند . دوم مجعولات (۲) یعنی صوری که قوه مخیله در ذهن میسازد سوم خارجیات (۳)

(۱) Ideesinnees عبارت دیگر تصورات ناشی از عقل که ذاتی انسان ست
(۲) Idees factices که میتوان آنرا تصورات خیالی نامید
(۳) Idees adventices یا تصورات حسی

تصورات سه قسم است

یعنی آنچه بوسیلهٔ حواس پنجگانه از خارج واردذهن میشود تصورات مجعول را چون‌متخیله میسازد میدانیم که البته معتبر نیستند . مفهوماتی هم که از خارج وارد ذهن میشوندنمی‌توانیم مطمئن‌باشیم که مصداق حقیقی درخارج‌دارند اگر هم داشته باشند یقین نیست که‌صورت موجود در ذهن‌ما با امر خارجی‌مطابق باشد چنانکه صورتی که‌ازخورشیددرذهن ما هست مسلماً باحقیقت موافقت‌ندارد زیرا بقواعد نجومی می‌دانیم‌خورشیدچندین‌هزار برابر کره زمین است و حال آنکه صورتش درذهن ما باندازهٔ یك دست‌هم نیست .

درهرحال چون مسلم است که هیچ امرحادثی بی‌علت نمیشود و نیز بدیهی است که‌حقیقت علت کمتر ازحقیقت‌معلول نتواند بود و همچنین کامل ازناقص برنمیآید‌وقائم

تصورات معلولند نه علت

باو نمیتواند باشد بلکه منشأومقوم‌هرامراگراز اوکاملتر نباشد لااقل بکمال او باید باشد پس معانی‌وصوری که‌درذهن‌من‌است یا باید مخلوق‌ذهن من یعنی ناشی ازوجود خودم باشدیاحقیقتی خارجی آنرا در ذهن‌من ایجادکرده باشد وآن‌علت خارجی هم لااقل باندازهٔ‌ذهن‌یعنی نفس من دارای حقیقت وکمال باشد .

حال چون صورموجود در ذهن خودرا ازمد نظرمیگذرانم‌می‌بینم بعضی اصلاروشن و متمایز نیستندتا بتوانم آنهارا حق بدانم‌مانندگرمی‌وسردی‌وروشنائی‌وتاریکی‌وامثال آن زیرا که مثلا نمی‌دانم آیا سردی عدم گرمی‌است یاگرمی‌عدم سردی‌است یا هردو حقیقت دارند و شاید هیچکدام‌حقیقت ندارند پس اگر حقیقت‌ندارند منشأحقیقی‌هم ندارند یعنی جنبه نقص‌وعدمی ذات من منشأ آنهاست واگر حقیقی دارندچنان‌ضعیف است که ذات خود من از آنها قوی‌تراست وممکن است منشأ آنها باشد وامانصورات‌دیگر که در ذهن من است مانند جسم ومدت وعدد وغیرآن روشن‌ومتمایزند وبنا براین باید آنهارا حق‌بدانم‌باز نمی‌توانم مطمئن باشم که‌وجود خارجی‌دارندزیرامثلادرخصوص‌جسم هرچند او دارای ابعاد است ونفس‌من ابعاد ندارد وبنا براین‌باهم متباین‌انداما هردو جوهرند و جوهر جسمانی برتر و قویتر از نفس من نیست‌پس تصورجسم‌واحوال‌اوممکن است ناشی از نفس خود من و بسته باوباشد . تصور مدت‌راهم‌میتوانم‌مخلوق‌ذهن‌خود بدانم زیرا وجودخودرا درحال‌حاضر می‌بینم وبیاد دارم‌که پیش از این هم موجود بودم و نیز چون افکار و احوال مختلف‌یعنی متعدد درنفس خودمی‌بینم تصورعدد در ذهنم ایجاد میشود حاصل اینکه هیچیك از صور ذهنی‌خودرانمی‌یابم که‌مجبورباشم برای او منشأ وعلت خارجی حقیقی قائل شوم .

برهان اول بر وجود صانع

باقی میماند یك امر وبس وآن‌تصوری است‌که از خداوند در ذهن دارم یعنی ذات نامتناهی وجاوید وبی‌تغییر ومستقل‌وهمه‌دان وهمه توان که خود من وهرچیز دیگری که‌موجود باشد معلول

ومخلوق اوست. این تصور را حق این است که نمی توانم از خود ناشی بدانم زیرا من وجودی محدود و متناهی هستم پس نمی توانم تصور ذات نامحدود و نامتناهی را ایجاد کنم زیرا که حقیقت ذات نا متناهی قوی تر از حقیقت ذات محدود است و ناچار باید تصور ذات نامتناهی در ذهن من از وجود نامتناهی ایجاد شده باشد و اگر بحث کنند که آن تصور هم مانند تصور سردی و تاریکی امر عدمی است و ممکن است مخلوق ذهن باشد جواب میگویم چنین نیست ذات نامتناهی یعنی کمال مطلق و کمال امر عدمی نیست و من شك دارم و شك داشتن از نادانی است وخواهش دارم و خواهش داشتن از نیازمندی است پس من ناقصم و از نقص پی بکمال نمی توان برد بلکه بسبب تصور کمال که در ذهن من هست بنقص خود برخورده و طالب کمال شدهٔ ام، نیز کمال از تصورات مجعول نیست زیرا که نمی توانم آنرا مبتدل و کم و بیش کنم از خارج هم بذهنم نیامده زیرا که از محسوسات نیست بنا براین از تصورات فطری است وچون بی علت نمیتواند باشد پس موجدش همان ذات کامل نامتناهی خواهد بود.

برهان دوم

و نیز فکر میکنم که آیا هستی من مستقل است یا طفیل هستی دیگری است؟ پس می بینم اگر هستی من مستقل بود یعنی خود باعث وجود خویش می بودم همه کمالات را بخود میدادم وشك وخواهش در من نمیبود وخدامیبودم امامن که عوارض را نمی توانم بخود بدهم چگونه هستی بخود بخشیده ام بعلاوه اگر من توانائی داشته ام که بخود هستی بدهم البته باید بتوانم هستی خودرا دوام دهم وحال آنکه این قدرت را ندارم ودوام هستی من بسته بوجود دیگری است و آن دیگری یقینا خداست یعنی وجود کامل واجب قائم بذات است وچون قائم بذات است البته جمیع کمالات را بالفعل دارد نه بالقوه زیرا که کمال بالقوه عین نقص است وحاجت به توضیح نیست که انتساب وجود من بپدر ومادر هم مسئله را حل نمیکند زیرا که آنچه را می توان بپدر ومادر نسبت داد تن است و حال آنکه ما گفتگو از روان میکنیم. واگر بحث کنند که شاید من معلول علت های چند هستم که جمعاً بکمال اند گوئیم یکی از کمالات که تصور آنرا در ذات باری دارم یگانگی وجامعیت اوست واگر چنین وجودی نبود من این تصور را نداشتم.

برهان سوم

و نیز گوئیم بعضی امور جزء ذات و حقیقت بعضی چیزهاست و باهم تلازم دارند مثلا دوقائمه بودن مجموع زوایای مثلث جزء حقیقت مثلث است ذات باری هم با وجود تلازم دارد چرا که عین کمال است و کمال بدون وجود متصور نیست چه اگر موجود نباشد کامل نخواهد بود مانند اینکه کوه بی دره متصور نمیشود واگر بگویند ممکن است مثلثی مانند که دو قائمه بودن زوایا یش لازم آید و کوهی بباشد که وجود دره لزوم بابد گوئیم این قیاس باطل است زیرا نسبت

وجود بذات کامل مانند نسبت دره است بکوه یعنی همچنانکه کوه بی دره نمیشود ذات کامل هم بی وجود نمیشود بعبارت دیگر وجود ذات کامل واجب است(۱)

پس وجود ذات باری یعنی کامل نا متناهی ثابت است و هرچند ذهن من بواسطهٔ نقص و محدودیت خود نمی تواند بر آن محیط شود وچنانکه حق اوست فهم کند ولیکن روشن ومتمایز درمییابد چنانکه فی المثل کوه را درآغوش نمیتوانم بگیرم امامیتوانم آنرا لمس کنم واکنون که وجود خداوند ثابت شد میفهمم که یقین من باینکه هرچه روشن و متمایز ادراك میشود حق است همانا سبب اینست که ذات کاملی موحد وخالق کل امور است باینمعنی که چون خالق کامل است پس البته راست استودرست است وفریبنده نیست

مایهٔ یقین

زیراکه فریبندگی از عجز و نقص است واگر تصورات روشن و متمایزی که خداوند دردهن من نهاده حق نباشد باحقانیت از آنها سلب شود پس خداوند باید فریبنده باشدوچون خداوند فریبنده وبخیل نمی تواند باشد پس هرچه عقل آنرا روشن ومتمایز مییابد همواره راست وحق ومحل اعتماد است

حال ممکن است ایراد کنند پس چرا دربسیاری از مواردخطا میکنیم آیادرآن موارد خداوند مارا بخطا نمی اندازد؟ گوئیم نه خطای ما بسبب آن است که ذات ما کامل نیست و چیزی است میان نیستی وهستی کامل ، پس هرچه را درست درمییابیم ازجهت جنبهٔ وجودی یعنی منتسب بخداست وآنچه خطامیکنیم ازجهت جنبهٔ عدمی و نقص خودماست و

منشأ خطا

در تصوراتی که عقل انسان روشن ومتمایز درك میکند خطا واقع نمیشود بلکه خطا همیشه در تصدیقات است وسبب آن اینست که نفس انسان دو قوه دارد یك قوه فعاله و یك قوه منفعله ، قوه فعاله مایه عزم و اراده اوست وقوه منفعله وسیلهٔ علم وحصول تصورات ذهنیهٔ او و انسان هروقت تصدیق یعنی حکم بنفی و اثبات میکند ارادهٔ او دخیل میشود یعنی بقوه فعاله نفس تصورات حاصله در عقل را ترکیب کرده قضایا میسازد اما عقل انسان محدود و مقید است واراده اش نا محدود وآزاد ، پس هرگاه ارادهٔ خودرا شامل اموری مینماید که عقلش آنها را درست فهم نکرده وروشن ومتمایز درك ننموده است بخطا میرود پس اگر مراقب و متوجه باشد که موضوع نفی و اثبات نسازد مگر آنچه را روشن ومتمایز درك می کند همیشه براه درست خواهد رفت .

واگر بحث کنند چرا باید خدا مارا ناقص خلق کرده باشد که بخطا رویم ؟ گوئیم من که ذات ناقص وضعیفم نمیتوانم غایات افعال الهی را دریابم ولیکن اینقدر میدانم که من یك جزء از اجزاء خلقت خداوند هستم و جزء البته ناقص است اما کل عالم خلقت را اگر جمعاً بگیریم یقیناً کامل است .

(۱) این همان برهان وجودی است که آنسلم متوجه شده وبعباراتی اداکرده است که درصفحه ۶۸ نقل کرده ایم .

دکارت قدرت اراده خداوند را محدود بهیچگونه حدی نمیداند حتی آنچه بر عقل محال مینماید زیرا که ضروریات عقلی را هم خود او خلق کرده است هرچه محال است بر حسب مشیت محال شده و هرچه حق است او حق قرار داده و میتواند خلاف آن مقرر دارد و ارادهٔ خود را بر آنچه بنظر ما محال است نیز تعلق دهد بعبارت دیگر هم خالق وجود ذات است هم جاعل ماهیات اما این عقیده هم باید اطمینان ما را بقواعد عقلی متزلزل سازد و حقایق ثابت(۱) ابد را آنچه مشیت الهی مقرر ساخته تغییر نمی پذیرد چه آنکس که اراده‌اش متبدل میشود ناقص و عاجز است بعبارت دیگر راست است که اراده خداوند بامر محال تعلق نمیگیرد اما نه بعلت اینکه نمیتواند تعلق بگیرد بلکه بسبب اینکه ارادهٔ او آن امر را محال قرار داده و اراده اش تغییر ناپذیر است.

ارادهٔ نامحدود الهی

خداوند هم صانع است هم حافظ بقول حکمای ما هم علت محدثه است هم علت مبقیه و از کلمات دکارت چنین برمیآید که حافظ بودن خداوند بایجاد و خلق دائم است که عمل خلق مدامی است(۲) و اگر آنی خداوند از خلق باز بماند عالم معدوم میگردد.

خلق مدام

باری دکارت پس از آنکه بهمه گفته‌های پیشینیان سلب اعتماد نمود و جمیع معلومات و معتقدات خویش را محل شك و تردید قرار داد و برآن شد که شخصاً اساسی برای علم و یقین بدست آورد چنانکه بیان کردیم نخستین اصل ثابتی که پیدا کرد وجود نفس خویش بود و دومین اصل وجود ذات باری آنگاه در پی آن شد که حقیقت عالم خلقت را معلوم سازد و دراین مورد میگوید بنابراینکه اطمینان حاصل نمودم که آنچه را عقل من روشن و متمایز درك میکند حق است پس هرگاه چیزی را از چیزی دیگر بتوانم جداگانه تعقل کنم یقین خواهم داشت که آن دو چیز است نه یك چیز

حال چون بخوبی درك میکنم که نفس من فقط فکر دارد(۳) و بعد ندارد و نیز تصور روشن و متمایزی دارم از ذات دیگری که ابعاد دارد و فکر ندارد و آن تن و جسم میباشد پس یقین است که نفس و بدن دو چیزند از طرف دیگر تأثراتی بر نفس وارد میآید و حساسیتی درمیابم که خود باختیار خودم نیست مخلوق نفس من نمیباشد و آنها را ناچار منسوب بچیزهای خارجی میکنم واکنون که بمدرکات خود اعتماد پیدا کرده ام میتوانم آن چیزهای خارجی را موجود بدانم پس قائل بوجود تن و اجسام دیگر که تنم را احاطه کرده اند میشوم و چون همهٔ تأثرات که از تن یا بوسیلهٔ تن بر نفس وارد میآید [illegible] غیر مرتبط بدانم ولی نفس را در تن مانند ناخدا در کشتی [illegible]

عالم جسمانی

---

(۱) Verites eternelles (۲) Création continue
(۳) غفلت نکنیم که مراد دکارت از فکر اعم از حس و تصور و [illegible] است

را دوچیز می‌بینم ناچارم میان آنها نوعی از یگانگی قائل باشم جز اینکه بعضی امور را هم درطبیعت تصور میکنم که خلاف حقیقت است و باید از آن اشتباهات بپرهیزم چنانکه از بعضی اجسام ادراك گرمی میکنم و چنین میپندارم که آنها همان گونه گرمی دارند که من در وجود خود دارم وحال آنکه آنچه را می‌توانم معتقد شوم اینست که در آتش چیزی هست که در وجود من ایجاد حس گرمی میکند اما از این احساس نباید در باره حقیقت اشیاء عقیدهٔ اتخاذ کنم زیرا ادراکات حسی در انسان تنها برای تمیز سود از زیان و تشخیص مصالح وجود است و وسیلهٔ دریافت حقایق نیست .

حواس وسیله درك حقایق نیستند

حاصل اینکه از این سیر و سلوك سه اصل ثابت بدیهی بدست دکارت آمد نفس و جسم و ذات باری و این سه حقیقت را جوهر مینامد چون قائم بذات میباشند و هریك از آنها صفت اصلی (بقول بعضی حکما صفت نفیسه) یعنی حقیقتی دارند مخصوص بخود : صفت نفس فکر است (شعور) صفت جسم ابعاد است وصفت باری کمال و باقی امور همه احوال این سه حقیقت‌اند . ضمناً توجه می دهیم که دکارت مقولات ده گانه و کلیات پنجگانه ارسطو را کنار گذاشته همه امور را سه قسم میشمارد : نخست آنچه قائم بذات است که جوهر(۱) مینامیم و میگوید قائم بذات حقیقی یکی بیش نیست یعنی ذات باری که جوهر مطلق نامحدود است و نفس و جسم جوهر نسبی محدود ند دوم صفت اصلی(۲) جوهر (یا صفت نفیسه) که مقوم ماهیت و حقیقت اوست و آن در هریك از جوهرها یکی بیش نیست (فکر در نفس بعد در جسم کمال در واجب الوجود) • سوم حالات (۳) و عوارض جوهرها که بدون جوهر موجود و متصور نمیشوند

جوهرهای سه گانه

این بود خلاصهٔ تحقیقات دکارت در ما بعد الطبیعه یا فلسفه اولی که بترتیبی در آورده و بعباراتی ادا کردیم که فهم آن آسان باشد و چنانکه ملاحظهٔ میفرمائید آن دانشمند در این باب چندان بطول و تفصیل قائل نگردیده و وارد مباحث بسیار شده و روی‌همرفته آشکار است که او در مسائل فلسفه اولی بکمترین مقدار ضرورت قناعت داشته و در بعضی از نامه‌ها تصریح کرده است باینکه شخص نباید اوقات خویش را مصروف تفکر در آن مسائل نماید و همینقدر کافی است که در همهٔ عمر یکمرتبه اصول ما بعد الطبیعه را فهم و ضبط کند و بقیه اوقات را بمطالعات دیگر مشغول دارد و در بارهٔ خود میگوید من سالی بیش از چند ساعت معدود بافکار راجع بما بعد الطبیعه نپرداخته‌ام و همین اندازه هم که در این باب اهتمام ورزیده است چنانکه پیش از این گفتیم برای این بوده که اساس و مأخذ برای یقین بمعلومات بدست بیاورد . اما این که از عهدهٔ این کار بدرستی بر آمده یا نه داستان دیگری است •

Modes (۳) Attridut (۲) Substance (۱)

بخش دوم

طبیعیات

پیش از این گفته‌ایم که دکارت بهمه علوم بنظر ریاضی می نگریست ودر هرموضوع از آن

اصول طبیعی

جنبه تحقیق می کرد. درطبیعیات این کیفیت بخوبی محسوس است چنانکه از بیان آینده معلوم خواهد شد .

بعقیدهٔ دکارت علت غائی امورعالم برانسان معلوم شدنی نیست وبشر نباید مدعی

علت غائی را نباید جست

باشد که درمشورت‌خانهٔ خداراه یابد پس درعلم وحکمت دنبال علت‌های غائی امور نباید رفت وفقط چگونگی واسباب وعلت های فاعلی ومحدثه آنهارا باید جست .

بهیچ خاصیتی از خواص جسم از رنك وبو ومزه وگرمی و سنگینی وغیر آنها اعتنا نباید کرد وآثاری را که بحواس ادراك میشود ومعقول نیست نباید معتبر دانست

جسم همان بعد است

زیرا که هریك ازآن خواص را چون درنظر بگیریم میبینیم مواردی هست که مفقودند وازفقدان آن‌ها هستی جسم نیست نمی شود پس آن خواص ضروری جسم وحقیقت او نیستند ویك امر است وبس که بدون او جسم تعقل نمی‌شود وآن بعد هندسی است (طول وعرض وعمق) که حقیقت جسم میباشد یعنی جسم همان بعد است و بعد همان جسم است وخواص دیگر واحوال اجسام تنها نتیجهٔ حرکات آنهاست و برای بیان چگونگی وحقیقت عالم جسمانی دکارت همین امر یعنی بعد وحرکت را کافی پنداشته ومخصوصاً دریکی از نوشته‌های خود این فقره را تصریح

خواص جسم همان حرکت است

کرده وگفته است «بعد وحرکت را بمن بدهید جهان را میسازم» ازاین قرار علم طبیعی (فیزیك) مبدل بعلم حرکات (میکانیك)(۱) می‌شود ومباحث آن همه مسائل ریاضی خواهد بود .

دکارت پس از آنکه این اصول را اختیار می کند چندین نتیجه می گیرد از جمله

عالم نا محدود است

اینکه عالم جسمانی نامحدود است زیرا برای ابعاد حد نمی توان تصور کرد . دیگر اینکه چون حقیقت جسم بعد است وفضا ومکان بی بعد معقول نیست پس هیچ مکانی بی جسم نمی شود یعنی خلاء موجود نیست واگر مکانی بنظر خالی بیاید از جهت نقص وعجز حواس ماست که وجود

---

(۱) Mécanique مترجم‌های قدیم ما این فن را علم‌الحیل خوانده‌اند بسبب اینکه در زبان یونانی این لفظ بمعنی تدبیر وحیله هم بوده است مترجمهای اخیر جراثقال هم گفته‌اند بسبب آنکه قواعد جراثقالهم از این علم بدست میاید بعقیده اینجانب هیچکدام از این دو اصطلاح مناسب نیست وفعلا علم حرکات را اختیار میکنیم که بحقیقت وتعریف این علم نزدیکتر است لفظ منجنیق نیز همان لفظ یونانی مکانیك است و اینجانب تصور میکنم نخست منجنیق بوده و بتصحیف منجنیق شده است

خلاء موجود نیست

جسم‌را در آنجا ادراك نمی کنیم . دیگر اینکه جزء لایتجزی باطل‌است زیرا بهرهٔ ازبعدنیست که قابل‌قسمت‌نباشد بنابراین جسم بی‌نهایت قابل تقسیم است . دیگراینکه اجسام زمینی و اجرام آسمانی ازیك‌جنسند وعالم سفلی وعالم علوی تفاوت ندارند زیرا که‌حقیقت‌همه بعد است وبطور کلی عالم‌جسمانی امرواحد است و اجسام مختلف اجزاء یك کل‌اند بعبارت دیگرهرجسمی قسمتی‌است محدود ازفضای نامحدود و امتیاز اجسام ازیکدیگر تنها بشکل ووضع آنها است .

جزءلایتجزی باطل‌است

اجرام‌آسمانی و زمینی یکجنسند

تحولات و عوارض اجسام از گرمی و روشنی و سنگینی و جذب و دفع و همه آثار طبیعت نتیجهٔ حرکات اجسام است وحرکت جز نقل مکان چیزی نیست و آن تغییر وضع اجزاء و اجسام است نسبت بیکدیگر پس هر گاه جسمی نسبت بجسم دیگر تغییر وضع ندهد ساکن‌است وگرنه متحرك میباشد.

حرکت فقط نقل مکان است

نتیجه اینکه هیچ‌جسمی حرکت نمی کند یعنی جابجا نمیشود مگر اینکه جای جسم دیگررا می گیرد وجسم دیگر بجای او میآیدوچون عالم پراست پس‌حرکات اجسام‌سرانجام ناچار منحنی ودوری می‌شود.

حرکات دوری است

حرکت نخستین‌را خداوند بجسم‌داده وآن مستقیم‌بوده سپس بمقتضای قاعدهٔ فوق بسبب تصادم با یکدیگر اجسام‌بی‌اختیار حرکت کرده ومی کندومیچرخند وحرکات آنهاهمه باهم‌مرتبط است ودر هرآنی مقدار حرکتی که درجهان واقع میشود با مقدار حرکت‌آنات دیگر برابر است . حاصل اینکه کلیه عالم مانند یکدستگاه کارخانه استواجزای آن مانند چرخها وآلات‌دستگاه‌میباشد.

جهان یکدستگاه کارخانه است

حرکات اجسام قوانین مضبوط دارد . قانون‌نخستین اینکه اشیاء درحالت هستند بهمان حالت میمانند ساکن باشند بسکون و متحرك باشند بحرکت باقی خواهند بود مگرآنکه قاسر ومانعی پیش بیاید.قانون دوم آنکه هرجسم متحرکی‌حرکت‌خودرا بخط مستقیم امتداد میدهد وانحراف ازخط مستقیم عارضی وبسبب مانع است قانون سوم اینکه هرگاه جسم‌متحرکی باجسم‌دیگری‌تصادم کند اگرقوه‌حرکت‌او کمتر ازآن دیگری باشد ازحرکت‌او کاسته نمیشوداما اگربیش‌ازاو باشد اورا حرکت‌میدهد وباندازهٔ حرکتی که‌باو داده ازحرکت خودش میکاهد .

قوانین حرکات‌اجسام

چون بموجباتی که گفتیم حرکات‌اجزاء عالم دوری میشود. طبعاً درنقاط مختلف

جهان مراکزی درست شده که مقداری ازمواد جسمانی گردهریك از آن مراکز بگردش درافتاده وحالتی مانند گردباد تشکیل داده اند ومرکز هر گردبادی ستاره‌ایست وزمین جزء گردبادی‌است که خورشید مرکز آنست وبا سیارات دیگر بتبعیت گردبادی که جزء آن

گرد باد های دکارت

دور مرکز می‌چرخد ودراینجا برای آنکه گرفتار زحمتی که بگالیله وارد آمد نشود خاطر نشان می کند که نمیگوییم زمین متحرك است وآنرا نسبت بآسمان ساکن میدانم ولیکن می گوییم آسمانی که بزمین احاطه دارد وگرد بادرا تشکیل میدهد دورمرکز خود گردش میکند و زمین‌را همراه میبرد (عیناً مانند کلام آنکس که گفت پوستین افتاد منهم در جوفش بودم)، درهرحال رأی دکارت درباب هیئت عالم وچگونگی حرکات ستاره ها واصطلاح گردباد که درمقام تشبیه برای عوالم شمسی اختیار نموده معروف است ومدت‌ها میان اهل ذوق ومعرفت مطرح گفتگو بوده‌است

مواد عالم جسمانی همه نخست متشابه واجزاء آن‌ها برابر بوده‌است ولیکن درضمن حرکاتی که عارض آنها شده وبسبب تصادم اجسام بایکدیگر این تشابه وبرابری برهم وزده واختلافات امروزه وتبعات آن بروز کرده ومواد برسه قسم عمده منقسم شده‌اند.

مواد سه قسم اند

یك قسم که شکل وحجم اجزاء آن درشت و سنگین هستند وحرکت کردن آنها آسان نیست وتیره وحاجب ماوراء میباشند وزمین وسیارات ازاین قسم تشکیل شده‌اند.

قسم دیگر که اجسام آن مانند سنك ریزه مدور خرد شده‌اند وحاکی ماوراء میباشند وبر زمین وسیارات احاطه دارند وآسمان آن کرات ازآنها صورت گرفته‌است. قسم سوم که در نتیجهٔ تصادم سائر اجزاء بیکدیگر ازآن‌ها تراشیده شده وبسیار خرد ونازکند و خورشید وستارگان ثابت ازآن تشکیل شده‌اند. بعبارت دیگر عناصررا سه قسم میتوان تقسیم کرد که عنصر خاکی وعنصر هوائی وعنصر آتشی وروشنی بواسطه عنصر آتشی درست میشود وگرمی وجذب مقناطیسی وسنگینی وترکیب مواد بایکدیگر وجزر ومد دریا وغیرآنها همه نتیجهٔ حرکات اجزاء مختلف مواد میباشند وحرکات آنها دمی است و مدت ندارد یعنی مثلا نور خورشید وستارگان دریك آن بما میرسند واحساسات وادراکات ما نتیجه تلاقی آن حرکات است باعضاء حواس ما. مانند ادراکی که ازشکل و وضع اشیاء می کنیم هنگامیکه سر عصای خودرا بآنها آسا میسائیم وبواسطهٔ حرکتی که درعصا حادث میشود وبدست ما میرسد امور چند استنباط مینمائیم.

اجسام جاندار نیز تابع قواعد اجسام بیجان میباشند وجان داشتن مستلزم وجود امری زائد برخواص جسم که بعد وحرکت باشد نیست وجانوران فقط ماشین و دستگاه میباشند ولیکن ماشین‌های کامل هستند وبسیار بدقت ودرست ترتیب شده چنانکه دستگاه های ساخت انسان درجنب آنها بسیار ضعیف وناقص است اما ازهمان نوع است وحتی

تن انسان هم این صفت را دارد وجز ماشین چیزی نیست جز اینکه انسان نفسی یا روانی هم دارد که مایه حس وشعور وتعقل اوست وامری زائد بر تن است وچنانکه پیش گفتیم باجسم بکلی متباین است ودخالتی در کارهای حیوانی تن ندارد و اینکه میگویند بیرون رفتن روان از تن سبب مرك میشود خطاست بلکه برعکس مرك سبب بیرون رفتن روان از تن است وسبب مرك فساد و تباهی تن میباشد چنانکه چون برماشین عیب راه یافت از کار باز می ماند و همچنین اشتباه است که حرکات تن ناشی از نفس میباشد بلکه مایهٔ حرکت اعضاء تن حرارتی است که دراو موجوداست وآن حرارت هم مانند گرمی آتش است وحدوث وزوالش بهمان شرائط وقواعد واقع می شود وهوا برای نگاهداری آن ضرورت دارد وفایدهٔ تنفس همین است و نیز دکارت از نخستین اشخاصی است که اعتقاد بدوران خون را تأئید کرده است •

واما روان یا نفس که وظیفه اش از تن بکلی جداست بعضی از اعمال خودرا مستقلا از تن انجام می دهد مانند تعقل وتفکر و بعضی دیگر را بتوسط تن مانند احساس و درك لذت ودرد ومهر و کین وغیر آنها وهرچند روان درتمام تن تأثیر دارد ولیکن بیشتر بتوسط مغز کار می کند و از غرایب عقاید دکارت اینست که غدهٔ صنوبری مغز را مقر اختصاصی روان می داند •

اما جانوران دارای روان نیستند وباین سبب حس وشعور وعقل ندارند و حرکات آنها مانند ماشین است چنانکه انسان هم اگر از عقل وشعورش صرف نظر کنیم حرکات حیاتیش مانند جانوران حرکات ماشینی است وبنابراین معرفت الحیات هم شعبهٔ از حکمت طبیعی وتابع قواعد علم حرکات است •

علم اخلاق

دکارت در بخش سوم رسالهٔ گفتار می گوید چون بنا براین گذاشتم که کلیهٔ معلومات خود را محل شبهه قرار دهم تا از روی تحقیق معلومات یقینی بدست آورم دیدم در کارهای زندگانی نمی توانم بحال تردید بمانم وتا وقتی که اصول ومبانی محکم برای عقاید پیدا نکرده ام بر سبیل موقت باید دستوری بجهت اخلاق پیشنهاد خود بنمایم . آنگاه آن دستوررا درضمن سه قاعده شرح داده و نکات لطیف درآن موقع بیان میکند (۱) پس بعد از آنکه قواعد روش و اصول فلسفهٔ خود را بدست آورد در علم اخلاق نیز مطالعات دقیق نمود اما کتابی باین عنوان ننگاشته وظاهراً بیم داشته است از اینکه گرفتار معارضه اولیای دین شود وعقاید او را دراخلاق باید از نامه های او مخصوصاً آنها که به پرنسس الیزابت نوشته است استنباط نمود. قسمتی ازرسالهٔ «انفعالات نفسانیه» هم مربوط به اخلاق میشود ولیکن آن رساله درواقع روان شناسی است بمعنائی که امروز

(۱) مراجعه کنید بگفتار دکارت بخش سوم

برای این علم قائلند زیرا که اکنون درروانشناسی فحص درحقیقت وماهیت نفس نمی کنند و این بحث را بما بعدالطبیعه محول نموده‌اند وروان شناسی علم باحوال روح است و بروزات آن وروابط روح بابدن وتأثیرات آنها بیکدیگر واین علم امروز در نزد حکمای مغرب پهنائی عجیب یافته‌است ومیتوان گفت که پس ازارسطواول کسی که ازراه علمی وارد این مباحث شده دکارت است ولیکن ما برای احتراز ازطول کلام ازبیان آن خودداری می کنیم وباشاراتی از اخلاقیات دکارت اکتفا می نمائیم .

دکارت انسان را فاعل مختار میداند باین معنی که اراده‌اش آزاد ودارای اختیاراست اما این آزادی واختیار نه آنچنان است که اراده خودرا بی شرط برهرچیز تعلق دهد یا اینکه بهر امر اراده کند انجام بگیرد بلکه مقصود این است که اراده انسان قاصر ومانعی ندارد ولیکن البته بترجیح بی مرجح نمی گراید وبرای اختیارات خود دواعی دارد وهمواره می خواهد نیکی وصلاح را برگزیند وازبدی بپرهیزد و این قید منافی آزادی نیست

انسان مختار است

وبی طرف بودن اراده انسان را اختیار نمیتوان گفت بلکه عین سرگردانی است. پس انسان مختار است اماالبته درهرمورد آنچه را صواب میداند اختیار میکند و طرف حق را می گیرد مگر اینکه باشتباه افتد ازآن رو که فهمش کوتاه است ودرهمه حال درك حقیقت نمی کند زیرا که میان اراده انسان و مشیت الهی این تفاوت هست که خداوند حق را ایجاد می کند ومقرر می دارد و انسان موجد حق نیست بلکه باید آنرا تشخیص کند وپیروی نماید .

ونیز باید در نظرداشت که اگر اراده انسان آزاد و نامحدود است قدرتش نامحدود نیست ولیکن قدرت خداوند حد ندارد وآنچه مقدر کرده محتوم است اما از طرف دیگر چون خداوند وجود کامل است البته کاملامهربانست پس آنچه بما می رسد در خیر وصلاح ماست اگرچه ظاهراً با رنج وغم همراه باشد پس نخستین دستور اخلاقی باید تسلیم ورضا درمقابل خواست خداوند باشد

تسلیم ورضا

چون معلوم کردیم که تن وروان کاملا از یکدیگر متمایزند وروان مجرد روحانی است واشرف ازتن است ومرگ باو راه نمی یابد پس خوشی روان برتر ازخوشی تن است وآخرت بهتر ازدنیاست پس نباید ازمرگ ترسید و بمال دنیا دل نباید بست و دنبال لذاید روحانی باید رفت این دو دستور ازاصول ما بعدالطبیعه بدست آمد اما ازعلم طبیعی هم

دل نبستن بدنیا ومال دنیا

می توانیم دستور اخلاقی بیرون بیاوریم باین معنی که چون بزرگی جهان پی بردیم و دانستیم آنرا نهایتی نیست حقارت وجود کره زمین را که مسکن ومأوای ماست درخواهیم یافت و برخواهیم خورد باینکه ممکن نیست کلیه عالم برای وجود زمین وزمین برای وجود انسان خلق

احتراز از تکبر و تذلل

شده باشد چه این عقیده ناچار منتهی می شود باینکه مقر اصلی انسان همین خاک است و زندگی حقیقی همین حیات دنیاست و در این صورت همت انسان پست می شود و چون غالباً امور دنیا موافق مطلوب جریان نمی یابد اگر این زندگانی را اصل بدانیم تلخ کام و ناراضی خواهیم شد و روزگار را ببدی خواهیم گذرانید ولی اگر امید سعادت اخروی را داشته باشیم هرچند حیات دنیوی بروفق رضا نباشد خرسند خواهیم بود ضمناً نظر باین مراتب نه غرور و تکبر بیجا خواهیم داشت نه ذلت و فروتنی پست بخود راه خواهیم داد

اما دستوری که در معاشرت با مردم دنیا باید پیروی کرد بنیادش بر این است که اگر چه هر فردی از ما از افراد دیگر جداست ولیکن چون تنها نمی توانیم زیست کنیم ناچار

نوع پرستی

باید منافع خود را تابع منافع حقیقی جماعتی که جزء آنها هستیم بنمائیم پس در این صورت روشن می شود که کرهٔ زمین جزئی از کل جهان و مسکن هریك از افراد بشر است ولیکن هر فردی بقسمتی از این کره بیشتر مخصوص است و بملت و خانوادهٔ که درمیان آنها متولد شده بیشتر بستگی دارد و نسبت به آنها وفاداری باید بنماید . نمی گوئیم برای اندك خیر دیگران بخود شر بزرك وارد آورد ولیکن عکس آن هم خطاست و اگر کسی این حس را داشته باشد که صلاح کل مقدم بر صلاح جزء است مکارم والا از او ظهور خواهد کرد و حتی برای خدمت بدیگران جان خود را بخطر خواهد انداخت .

در کارهای زندگانی تردید و عدم تصمیم مایهٔ پریشان حالی است زیرا کسی که نمی تواند یکطرف را اختیار کند ناچار از کار خودداری می نماید یا بی رویه کار می کند آنگاه اگر از عمل یا بی عملی او مفسدهٔ تولید شود پشیمانی و دلخوری برای او دست میدهد و پریشان حال می گردد .

پس برای پرهیز از این پیش آمد باید سبب تردید و بی عزمی را جست و آن جز

پرهیز از تردید

هواهای نفسانی چیزی نیست که نمی گذارد خیر و شر را چنانکه هست دریابیم بنا بر این باید نفسانیات را بدرستی شناخت و موارد ظهور و بروز آنها را دریافت و دانست که چگونه می توان آنها را اخنثی و بی اثر کرد یا از آنها استفاده نمود و چون هواهای نفسانی غالباً بااختلالات مزاجی همراه است برای جلوگیری یا دفع آنها علم طب هم دستیاری تواند نمود و رسیدگی و نکته سنجی در آداب و عادات اهل زمانه نیز سودمند و مؤثر خواهد بود

خلاصه اینکه عمل انسان باید همواره عقل پسند باشد و اگر چنین شود البته سعادت و خرسندی خاطر که مراد و منظور از علم اخلاق همانست حاصل خواهد گردید

این بود مجملی از آثار و تعلیمات دکارت که چون از درازی سخن پرهیز داریم بسیار باختصار گذرانیدیم و جز آنچه ضروری دانستیم چیزی نگفتیم . اکنون وقت آن است که اندکی هم نقادی کنیم سپس نتیجه بگیریم .

ثمرهٔ بزرگی که بروش دکارت در تحصیل علم گرفته اند این است که در بخش

دوم از رسالهٔ گفتار آنجا که قواعد روش خودرا بدست میدهد ازمشاهدهٔ وتجربه سخنی

خرده گیری بر دکارت

بمیان نیاورده و مانند اصحاب اسکولاستیك تنها تعقل رااساس تحصیل علم قرار داده است با اینکه از تحقیقات فرنسیس بیکن آگاه و بتجربه معتقد بوده و بدان عمل میکرده است تا آنجا که یکی از آزمایشهای معروف (۱) که درعلم طبیعی واقع شده و نتیجهٔ بزرك بخشیده باشاره و سفارش او بوده و آن آزمایش بلندی ستون مایع است در لولهٔ سربسته در ارتفاع های مختلف که بآنواسطه مسلم شد که بالا رفتن مایع در لوله بسبب امتناع خلاء نیست بلکه فشار و وزن هوا علت آنست و کسانی که علم فیزیك جدیدخوانده اند ازاین مسئله مسبوقند . ازین گذشته دکارت دربخش پنجم همان رساله بلزوم تجربه اشاره میکند و جای دیگر میگوید استقراء باید بوسیله آزمایش ثابت ومکمل شود و نیز جهان را تشبیه بمعمائی می کند که برای حل آن محتاج بفرض هستیم پس ازآنکه فرض را کردیم باید درستی آنرا بتجربه آزمایش کنیم . پس می توان گفت که هرچند دکارت دربیان قواعد روش خود تجربه را مسکوت گذاشته ازآن غافل هم نبوده است

خردهٔ دیگر که برروش دکارت می گیرند وحق است این است که همه بسائط آن سان که او تصور کرده بدیهی و روشن و متمایز نیستند وروش ریاضی برای بحث درجمیع علوم کفایت نمی کند و راه وصول بعلم واحد وتام آن اندازه که او فرض کرده بودنزدیك نیست واین بزرگترین اشتباه دکارت است ودر این باب باهمه مخالفتش با اصحاب اسکولاستیك نتوانسته است ذهن خودرا یکسره از روش ایشان پاك کند واعتماد و اتکایش بر عقل بیش ازآن بوده که درخور اوست وبقدر کفایت بمحدود وقاصر بودن عقل پی نبرده بود . ودعوی او باینکه بیان کلی از عالم خلقت نماید سبب شده که از خطا مصون نمانده است چه یك تن هرقدر هوشمند و محقق باشد محال است که ازعهدهٔ اینکار برآید و با آنکه از زمان دکارت تاکنون درظرف سیصد سال هزاران دانش طلب درآن راه قدم زده و مجهولات بسیار مکشوف کرده اند هنوز سررشته حقایق درست بدست نیامده است و از بیان کلی عالم خلقت وعلم واحد یعنی دستوری که بآن وسیله همه امور جهان را بیك یا چند قاعده کلی درآوریم بسیار دوریم .

در مسائل مربوط بعلوم طبیعی هم دکارت اشتباهات چند کرده است که بعضی از آنها عجیب است مانند اینکه حیوانات را یکسره بیحس و بیشعوردانسته وماشین پنداشته است وغدهٔ صنوبری مغز را مقرروح فرض کرده است وآنچه در حقیقت جسم وحرکات آن وگرد باد ها وهیئت عالم گفته است تمام نیست بعضی ازعقاید او بطلانش معلوم و برخی محل تردید یا محتاج بتکمیل است .

---

(۱) آزمایش پاسکال

در کلیات فلسفه وتحقیقات دکارت در ما بعدالطبیعه ازهمه بیشترخرده گیری‌شده است. بعضی شك دستوری‌اورا بجا ندانسته وطعن زده اند که‌در آغازهمه معلومات و مدرکات حتی بدیهیات را محل تردید قرار داد بعد برای وصول بیقین بهمان‌بدیهیات استناد کرد و نیز مدعی شده اند که اصل «میاندیشم پس‌هستم» مصادره بمطلوب‌است ومتغایر و مستقل بودن‌نفس از بدن‌بوجهی که‌او بیان کرده است ثابت میشودونیز گفته شده است که‌پیش از دکارت هم دانشمندان متوجه بوده اند که انسان بروجودنفس‌خود شك نمی تواند بکند و علم بنفس علم حضوری‌است(۱)

و نیز دراین باب بحث بسیار شده‌است که دکارت درهرامر بداهت وروشن‌بودن آن امر را در نزد عقل مایهٔ یقین دانست وهمین بداهت را برهان بروجود ذات‌باری قرار داد سپس‌عنوان کرد که یقینی بودن امور بدیهی مبتنی بر اعتقاد بوجودذات‌باری است (۲) واین دور است چون یك‌امر را برامر دیگر مبتنی کردسپس امردوم برامر اول مبتنی ساخت .دکارت براین اعتراض جواب گفته ولیکن‌حق این است که منظور دکارت هرچه بوده باشد صورت استدلالش دوری است .

و نیز گفته‌شده‌است که براهین دکارت بر اثبات وجود باری نه‌تازگی‌دارد نه مقنع است چنانکه برهان وجودی‌را اول‌دفعه آنسلم اقامه کرده‌وهمانوقت‌صاحبنظران باو اعتراض‌کردند که وجود ذهنی مستلزم وجودخارجی نیست.(۳)

بعقیده ما حق این است که بسیاری ازخرده‌هائی که‌اشاره کرده‌ایم‌بردکارت وارد است و مخصوصاًمی‌توان گفت دکارت انقلابی‌راکه در ریاضیات‌وطبیعیات کرده‌درمبحث ما بعدالطبیعه نکرده است وشاید این‌فقره ازآن باشد که‌بمابعدالطبیعه‌عقیده‌ودلبستگی نداشته چنانکه خود این فقره را اقرار کرده است(٤)

با این همه مقام دکارت در میان فیلسوفان‌و کلیه‌اهل علم بسیار بلنداست‌وحق

مقام حقیقی دکارت

این است که پس ازجنبشی که یونانیان در علم وحکمت کردند منتهی بتأسیسی‌شد که اصحاب‌سقراط مخصوصاً افلاطون‌وارسطو در فلسفه نمودند نخستین انقلابی که‌دراین تأسیس‌واقع‌شده آن است که دکارت بعمل آورده است و اصرار و تأکید ما بخاطر نشان‌کردن این امر نه برای اظهار ارادت بدکارت وتجلیل‌اوست البته تجلیل بزرگان کاری پسندیده است

(۱) اگوستین این فقره را تصریح کرده (رجوع کنید بصفحه ٦١) ومدعیان‌دکارت باوخاطر نشان نمودند و لیکن او گفته است من از این فقره آگاه نبودم . شیخ‌الرئیس‌ابو علی‌سیناهم‌در کتاب شفا وهم دراشارات باین امراشاره کرده‌است‌ولیکن‌حق اینست که پیش‌ازدکارت هیچکس‌علم‌انسان‌را در نفس‌خود اساس‌کل علم قرار نداده بود وبیان‌دکارت از اینجهت بدیع‌است

(۲) رجوع کنید بصفحه ۱۱۰ و ۱۱۱ و ۱۱۲

(۳) رجوع کنید بصفحهٔ ٦٨ (٤) رجوع کنید بصفحه ۱۱۵

و لیکن اصل مقصود استفاده ازوجود آنهاست و اگر کسی درست بمقام دکارت و انقلابی که اودرعلم آورده پی نبرد معرفتش در فلسفه وعلم ناقص خواهد بودوما برای اینکه خوانندگان ما از این نقص مبری باشند محض آگاهی ایشان میگوئیم برای پی بردن بانقلاب دکارت باید دید علم وحکمت پیش از دکارت بچه پایه وچگونه بوده و پس از او در اروپا چگونه سیر کرده است آنگاه باید درگفته‌هاواندیشه‌های دکارت ازرساله‌های متعددی که نگاشته ومکاتباتی که با فضلای عصر خود نموده مطالعه و تأمل نمود(۱) با توجه مخصوص باینکه دکارت این سخن رابکرسی نشانید که محقق ودانشمند واقعی آن نیست که همواره گفته های پیشینیان را زیر ورو کند و باید با استقلال فکر در امور عالم نظر وتأمل کرد و نیز او معلوم نمود که فن منطق آن سان که از پیشینیان بما رسیده وسیله کسب علم نیست و اگر فایدهٔ داشته باشد همانا دوری جستن از خطای فکر است ودرست بیان کردن مطلب و گرنه معلوم کردن مجهولات ببحث در کم و کیف وجنس و فصل و تشریح قضایای شرطیه وحملیه ومعدوله ومحصله ومتصله ومنفصله ومحصوره ومهمله و عکس و ضد ونقیض وتقابل ومانعةالجمع و مانعةالخلو وامثال آنهاصورت نمی‌پذیرد چنانکه در ظرف دوهزار سال ازاین گفتگوها هیچ معلوم تازه بدست نیامده وآن مقصد راه دیگری دارد وآن راه را دکارت تقریباً بدرستی نموده است وماننده فرنسیس بیکن اکتفا بخرده گیری ونکته سنجی ودستور دادن ننموده بلکه بعمل راه‌را باز کرده است درریاضیات بواسطه اختراع هندسه تحلیلی وتکمیل جبر و مقابله فتح باب بزرگی نموده و درطبیعیات گذشته ازکشفیات خاصی که نصیب اوشده اساس علم‌را دگرگون ساخته و نشان داده‌است که بغیر ازآنچه ارسطو وپیروان او گفته اند حرف دیگرهم می‌توان زد ونوع دیگر نیز می‌توان فکر کرد. علم وحکمت اسکولاستیك همه حکایت حد ورسم و جنس وفصل وقوه فعل وماده وصورت وخاصیت و طبیعت ونفس نباتی وحیوانی وانسانی یعنی لفاظی و خیالبافی بود بالا رفتن بخار بسبب آن بود که جسم گرم طبیعتش میل بالا دارد و زیر رفتن سنك بسبب آنکه طبع جسم سرد مایل بزیر است. نمو گیاه از اثر نفس نباتی بود وحس حرکت خاصیت نفس حیوانی وقس علی ذلك

---

(۱) شنیدم کسی پس ازخواندن رسالهٔ گفتار اظهار عقیده کرده بود که این جانب این کتاب را ترجمه کردم تاایرانیان به بینند دکارت که بزرگترین فیلسوف اروپاست هیچ مقامی ندارد ولیکن اگر تشخیص مقام دکارت بخواندن رسالهٔ گفتار میسر میشد من خود درزحمت نمیافتادم که کتاب سیر حکمت را بنویسم ومقدمه آن رساله قراردهم وآن گوینده یااین مقدمه را نخوانده ودرشرح فلسفه دکارت و مقام علمی او تأمل نکرده است یا بیان من کوتاه بوده است از اینرو در این موضوع اندکی مزید توضیح پرداختم ولی باز خاطرنشان میکنم که تاکسی علم و فلسفه جدید را نشناسد مقام دکارت را بدرستی درنخواهد یافت ورساله گفتار به معرفت دکارت است [illegible] علم و حکمت جدید و اهمیتش از جهت دیگر است.

دکارت معلوم کرد که این عبارت معنی ندارد و گویندگان آنها خود و دیگران را فریب میدهند و نادانی خویش را پنهان می سازند انسان را حیوان ناطق تعریف کردن یا گیاه را جسم نامی خواندن از حقیقت انسان و گیاه چیزی بدست نمیدهد و از اینکه بگوئیم جسم هیولائی است که صورت جسمیه اختیار کرده بر معلومات ما راجع بماهیت جسم چیزی افزوده نمیشود . علتهای غائی که ما برای امور خلقت قائل میشویم همه قیاس بنفس است کارخدارا ازخود نباید قیاس بگیریم فکر ما قاصر است ازاین که بفهمیم خداوند گیتی را برای چه آفریده و مرادش از این حوادث چیست ما باید چگونگی واسباب حدوث امور را دریابیم و از این علم خویش برای کارزندگانی استفاده کنیم

نکته دیگر که باید درآن تأمل کرد این است که دکارت ما نند سقراط و افلاطون جداً در پی این مسئله رفته است که علم و ادراك انسان برچه پایه و بنیاد است آیا بمحسوسات اعتباری هست یا نیست ؟ آیا برای علم وسیله حقیقی انسان حس است یا عقل؟ حس تا چه اندازه معتبر است و کدام مدرکات می توان اعتماد کامل نمود ؟ حکمای قدیم و عرفا گفته بودند عالم ظاهر حقیقت ندارد اما بیان ایشان در ین باب بیشتر شاعرانه بود دکارت اول دفعه توجه علمی بار نمود که محسوسات انسان باواقع مطابق نیست و فقط وسیلهٔ ارتباط بدن با عالم جسمانی است و تصویری از عالم برای ما می سازد که حقیقت ندارد و اگر حقیقت چیز دیگری مثلا گوش آوازهائی می شنود اما صوت حقیقت ندارد و اگر سامعه واقع را درك می کرد فقط حرکاتی از هوا یا اجسام دیگر نما میبود(۱)

هرقلیطوس و بعضی دیگر هم حرکت را حقیقت عالم گفته بودند اما دکارت آنرا بدرستی نمایان کرد وازاین رو طبیعیات را مبدل بعلم حرکات نمود و آنرا براساسی قرارداد که امروز هم مدار علم است و متوجه کرد که نمایشهای عالم مادی از یك جسد جسم همه جا یکی است و علوی و سفلی ندارد تغییرات همه حرکات مکانی هستند و حرکات کیفی و کمی و وضعی هم در واقع حرکت اینیه ما نسند و معرفت بامور طبیعت بالمآل باید منتهی شود بعلم مقادیر اجسام و حرکات آنها یعنی اصول ریاضی بر آنها حکم فرماست و از

---

(۱) از اهمیت این نکته نباید غافل شد حکمای قدیم میگفتند علم یعنی صورت اشیاء در ذهن عین آن اشیاء نیست اما با آنها موافق است یعنی مثلا آنچه ذهن ما از گرمی و سردی و مانند آنها درك میکند با حقیقت منطبق است و میدانیم که که حقیقتش همس است که ما درك میکنیم و چنان در این عقیده راسخ بودند که میگفتند هرکس در این باب شبهه کند دیوانه است امروز مشاهده و تجربه و دلیل و برهان وعقیدهٔ دکارت ثابت شده و مسلم گردیده است که ادراکات ما با حقیقت منطبق نیست و آن صور را ذهن انسان از تأثیراتی که بر او واردمیآید میسازد و نه تنها صوت بلکه حرارت و نور و رنگها و همه حواس جسم ناشی از حرکت است و اگر ذهن انسان این صور را نمیساخت بکلی چیز دیگر درك میکرد و عالم را دیگرگونه میدید

اینروست که دکارت دنبال تأسیس علم کل یاریاضیات عمومی بوده واین همان فیزیك ریاضی است که امروز اساس علم طبیعی واقع شده است • نامحدود بودن عالم و قاعدهٔ نشو وارتقا و چگونگی تکوین عوالم شمسی و بسیاری ازمسائل دیگر که امروز مورد تحقیق وجستجوی علما و حکما میباشد افکاری است که دکارت متوجه بوده و بسیاری از تحقیقات او هنوز یا عیناً مقبول است یا با تصرفات وتکمیلات که در آنها بعمل آمده محل اعتنا و اعتبار میباشد و آنچه هم مقبول نیست باز این تأثیررا داشته است که افکاررا بجنبش آورده است و بنابرین دکارت مجدد علم وحکمت ومؤسس فلسفهٔ جدیداست وسیر این فلسفهٔ جدیدهم خود داستانی دراز است که بموقع باید به آن بپردازیم•

و اما اینکه تحقیقات دکارت درمابعدالطبیعه دلچسب ما نمی‌شود آنرا هم نباید گمان کرد از بی بنیاد بودن فکر اوست بلکه برعکس باید گفت فکرش ریشهٔ عمیق دارد چنانکه امروزهم بسیاری از حکما بااو هم‌عقیده‌اند • توضیح مطلب اینکه دکارت در فلسفهٔ مابعدالطبیعه مذاقش نزدیك بافلاطون است نفس انسانی را ذاتی میداند قائم بوجود و بکلی مستقل از تن وجسم و برای معقولات هرچند که جای آنها در نفس است وجود حقیقی ذاتی قائل است یعنی همانکه آنهارا مفهومات فطری (۱) مینامد و در فلسفهٔ افلاطونی مثل نامیده شده است و حصول علم بمجردات را برای نفس محتاج بادراك جزئیات نمی‌داند وهم عقیده نیست باکسانی که وجود مفهومات مجردرا ذهنی و مانند تصاویری میدانند که درآئینه نفس می‌شود وهم بن اعتماد اورا به بی‌اعتباری محسوسات متوجه نموده وسرانجام علمرا منحصر بمدرکات عقلی دانسته‌است واز این سبب است که میگوید من بهیچ چیز اعتماد ندارم مگر آنچه در نزد عقل من روشن و بدیهی باشد یعنی همان مفهومات فطری‌رااساس علم واقعی می‌پندارد ووقتیکه می گوید من وجود باری‌را بنداهت درمی‌یابم صادق است اگرچه دراشتباه باشد یعنی ازروی عقیده می گوید و برهان وجودی‌هم بر ذات باری(۲) مبنی برهمین اساس است وهرکس درباره نفس ومعقولات عقیده دکارت وآنسلم وافلاطون را داشته باشد ناچار این فقرات‌را تصدیق می کند و نزاع همه برمیگردد باینکه آیا معقولات حقیقت دارند یافقط تصاویری هستند که در ذهن نقش می‌یابند وشاید بتوان گفت بیان دکارت عجب نیست عجب ازکسانی است که برای نفس وجود مجرد مستقل از بدن قائل باشند و بنیاد عقایدشان درفلسفه‌اولی بافلاطون ودکارت موافق نباشد و نیز نکته دیگر توجه کردنی مربوط بهمین بحث است که چنانکه گفتیم معمولاً محققان وجود عالم جسمانی را مسلم دانسته ازآن بمجردات پی میبرند دکارت عکس این روش را پیش گرفته واز مجردات پی بعالم محسوس برده است وچون عقیدهٔ دکارت دربارهٔ تصورات فطری وذات باری وبداهت عقلی درست پی بردیم مشکل استدلال دوری(۳) اورا هم می توان حل کرد زیرا آنرا اینقسم تأویل

---

(۱) رجوع کنید صفحهٔ ۱۰۹ (۲) رجوع کنید صفحه ۱۱۱ • — ۳ رجوع کنید بصفحه ۱۲۲

میکنم که میخواهد بگوید خدا ذاتی‌است که وجودش سبب نظام وسامان‌داشتن جهان است واگر بوجود چنین ذاتی معتقد نباشیم کارهای عالم‌را بی‌سامان‌وهرج‌ومرج باید بدانیم درآن‌صورت بوجود حقایق ثابتی (۱) درجهان نمی‌توانیم معتقد باشیم پس من چگونه اطمینان کنم که آنچه امروز حقیقت می‌یابم فرداهم حقیقت باشد ؟

اما چون دانستم که خدا هست‌بصحت حقایقی که درمی‌یابم میتوانم اطمینان کنم اینست که یکجا دروجود باری ببداهت عقلی استناد می‌کند ویکجا اطمینان‌ببداهت‌را از وجود باری میداند واین استدلال بنظر دوری میآید .

پس در مابعدالطبیعه هم نمی‌توان گفت دکارت بی‌پایه ومایه‌است مگر اینکه‌در بنیاد فکر او مناقشه کنیم وآن داستان دیگری است .

در هرصورت مطلب قابل تأمل است واز مطالعه آن فکرهای نیکو برای‌شخص پیش می آید چنانکه برای مردمان صاحب نظر پیش آمده و از این پس معلوم خواهیم کرد .

واگر کسی بگوید ازدکارت چه حاصل در طبیعیات خطاها و اشتباهات دارد و الهیات‌را هم برپایهٔ قرار نداده است که‌بی‌تزلزل باشد گوئیم‌توقع شما فوق‌طاقت‌بشر است وبه کسی ازگذشتگان تا امروز بآن‌مقام رسیده و نه‌ازاین‌پس‌انتظارداریم که‌بزودی برسد که حقیقت را تمام بیابد .

هرکس فی‌الجمله دامنه جهل ما را کوتاه کند ازاو ممنون می شویم و اورا مردی بزرك می نامیم وفلسفه های فیلسوفان چنانکه پیش‌ازاین گفته‌ایم(۲)مانند کاروانسراست که کاروان علم یکچند درآن رفع حوائج می‌کند سپس آنرا ترك کرده بکاروانسرای دیگر می‌رود .

امیدواریم این توضیحات خوانندگان‌را بفهم‌حقیقت فلسفه دکارت‌نزدیك کرده یا لااقل متوجه ساخته‌باشد که‌سرسری‌به‌آن نباید نگریست وبیش‌ازاین دراینموضوع سخن راندن زیاده از گنجایش این‌کتاب است و هنگام آن‌رسیده که بسیرحکمت در اروپا پس‌ازدکارت بپردازیم

(۱) رجوع‌کنید بصفحهٔ ۱۱۳ (۲) رجوع کنید بصفحهٔ ۳۹

گفتار

در روش راه بردن عقل

تصنیف

رنه دکارت

فیلسوف نامی فرانسوی

ترجمه بفارسی

نگارش

محمد علی فروغی

ضمیمهٔ جلد نخستین از کتاب سیر حکمت در اروپ

گفتار در روش درست راه بردن عقل و جستجوی حقیقت در علوم

اگر این گفتار پردراز نماید که خواندنش همه در یك هنگام میسر نباشد می توان آنرا شش بخش نمود :

بخش نخستین ـ ملاحظات چند در باب علوم را در بر دارد

بخش دوم ـ قواعد اصلی روشی که مصنف در پی آن بوده است .

بخش سوم ـ پارهٔ از قواعد اخلاق که از آن روش بر آورده است .

بخش چهارم ـ دلایل اثبات وجود باری و روح انسانی که بنیاد علم ما بعدالطبیعه (۱) اوست

بخش پنجم ـ ترتیب مسائل علم طبیعی که آنهارا جستجو کرده است مخصوصاً بیان حرکت قلب و پارهٔ از مشکلات دیگر که متعلق بطب میباشد سپس تفاوتی که میان روح انسان و روح جانوران هست .

و در بخش آخر گفتگو می کند از آنچه ضرور است برای اینکه در تحقیق احوال طبیعت بیشتر پیشرفت حاصل شود و آنچه مصنف را بنوشتن این کتاب بر انگیخته است .

---

(۱) Metaphysique

بخش اول

میان مردم عقل از هرچیز بهتر تقسیم شده است (۱) چه هر کس بهرهٔ خود را از آن چنان تمام میداند که مردمانی که در هر چیز دیگر بسیار دیرپسندند از عقل بیش از آنکه دارند آرزو نمیکنند و گمان نمیرود همه در این راه کج رفته باشند بلکه باید آن را دلیل دانست بر اینکه قوهٔ درست حکم کردن و تمیز خطا از صواب یعنی خرد یا عقل طبعاً در همه یکسان است و اختلاف آرا از این نیست که بعضی بیش از بعض دیگر عقل دارند بلکه از آنست که فکر خود را بروشهای مختلف بکار میبرند و منظورهای واحد در نظر نمیگیرند چه ذهن نیکو داشتن کافی نیست بلکه اصل آنست که ذهن را درست بکار برند و نفوس هرچه بزرگوار باشند همچنانکه بفضائل بزرگ راه میتوانند یافت بخطاهای فاحش نیز گرفتار میتوانند شد و کسانیکه آهسته میروند اگر همواره در راه راست قدم زنند از آنان که میشتابند و از راه راست دور میشوند بسی بیشتر میروند.

من در بارهٔ خود هرگز گمان نبرده ام که ذهنم از هیچ جهت درست تر از اذهان عامه باشد بلکه غالباً آرزومند شده ام که کاش مانند بعضی کسان فکرم تند یا خیالم واضح و روشن و یا حافظه ام وسیع و حاضر میبود و جز این صفات چیزی نمیدانم که برای کمال ذهن بکار باشد چه عقل را چون حقیقت انسانیت و تنها مایهٔ امتیاز انسان از حیوان است در هر کس تمام میپندارم و در این باب پیرو عقیده اجتماعی حکما هستم که میگویند کمی و بیشی در اعراض است و در هر نوع از موجودات صورت (۲) یا حقیقت افراد بیش و کم ندارد.

اما باك ندارم و میگویم که بگمانم طالعم یار بوده و در روزگار جوانی براههائی افتاده ام که مرا بنظرهائی و اصولی رهبری نموده و بآن واسطه روشی برای خود درست کرده ام که میتوانم بآن روش اندك اندك برمعرفتم بیفزایم و کم کم آن را ببالاترین مرتبهٔ که ذهن ضعیف و عمر کوتاه من امکان وصولش را محتمل است برسانم چه هم اکنون بهره هائی از آن برده ام (۳) که هرچند در احکامی که در بارهٔ خود میکنم میخواهم بیشتر بجانب شك متمایل باشم تا غرور و چون بدیدهٔ حکیم بکارهای همه مردم مینگرم تقریبا

---

(۱) در بادی نظر این مدعا عجیب مینماید و بعضی گمان کرده اند مصنف این کلام را از روی استهزاء میگوید ولیکن مراد او از عقل آنست که باصطلاح حکما ممیز انسان از حیوان است و میخواهد بگوید همه مردم در فهم و دانش یکسان هستند و از بیانات بعد مطلب روشن میشود با این همه عبارت دوم که هیچکس از عقل بیش از آنچه دارد آرزو نمیکند خالی از استهزائی نیست و دیگران هم پیش از دکارت این حرف را زده اند.

(۲) صورت در اینجا باصطلاح ارسطو و در مقابل ماده استعمال شده یعنی حقیقت هر چیز و صورت و ماده که جوهرند محل اعراضند و اعراض شخصیت افراد را محقق میسازند

(۳) هنگامی که دکارت این کتاب را مینوشت با آنکه جز سی و چند سال نداشت در ریاضیات اکتشافات عمده نموده و در طبیعیات و الهیات تحقیقات مهم کرده بود

هیچیک نیست که بچشم لغو و بیهوده بیاید . بااینهمه ازپیشرفتهائی که بگمان خوددر جستجوی حقیقت کرده‌ام بسی خرسندی دارم و برای آینده هم چنان امیدوارم که می‌توانم باور کنم که اگر در میان مشاغل بشری شغلی نیکو و مهم باشد آنست که من برگزیده‌ام .

ولیکن ممکن است من باشتباه بوده و آنچه را زر و الماس می‌پندارم مس و خزف باشد زیرا که می‌دانم ما چه اندازه درباره خود ممکن است سهو کنیم و از تصدیقهائی هم که دوستان درباره ما می‌کنند باید بدگمان باشیم اما دلخواه من آنست که در این گفتار بنمایم که ازچه راهی رفته‌ام واحوال خودرا مانند تصویری نمایش دهم که همه کس بتواند درباره آن حکم کند (۱) تا از عقایدی که اظهار می‌شود و آوازه‌اش بمن میرسد وسیلهٔ معرفتی بیش از آنچه برحسب عادت بکار میبرم بدستم آید .

پس در اینجا مرادم این نیست که روشی نشان دهم که همه کس عقل خودرا درست براه برد بلکه تنها مقصودم اینست که بنمایم من عقل خویش را از چه راه برده‌ام زیرا کسانی که می‌خواهند بدیگران دستور دهند باید خودرا از آنان دانا تر بدانند و اگر در اندک چیزی بخطا روند سزاوار سرزنش خواهند بود .

اما من این نوشته‌را تنها مانند سرگذشتی یا بلکه افسانهٔ پیشنهاد می‌کنم که پارهٔ از نمونه‌های آن شاید سزاوار پیروی بوده و بسیاری از آنها درخور متابعت نباشد پس امیدوارم بعضی سود بدهد و بهیچکس زیان نرساند و همه از صداقت من خشنود شوند .

من از کودکی درفضل و ادب پرورده شده بودم وچون اطمینانم میدادند که باین وسیله از آنچه برای زندگانی سود دارد می‌توان بیقین ووضوح آگاهی یافت بفرا گرفتن آنها شوق تمام داشتم . اماچون دورهٔ تحصیلاتیرا که در انجام آن برحسب عادت شخص در صف فضلا پذیرفته می‌شود بپایان رساندم یکسره تغییر عقیده دادم چه خودرا باندازهٔ گرفتار شبهه وخطا یافتم که پنداشتم از کوششی که در دانش جوئی کرده‌ام هیچ سودی نبرده‌ام مگر اینکه همواره بیشتر بنادانی خود برخورده‌ام درصورتی که در یکی از نامی ترین مدارس اروپا (۲) بودم که اگر در جائی از روی زمین مردمان دانشمند وجود دارند پنداشتم آنجاست و آنچه دیگران در آن دارالعلم فرا می‌گیرند آموخته بودم بلکه بعلومی که بما تعلیم می‌دادند قناعت نکرده هر کتابی که از معلومات غریب غیرمتداول بحث میکند و بچنگم می‌افتاد مطالعه میکردم و نیز می‌دانستم دیگران دربارهٔ من چه عقیده‌دارند ومرا از همقدمانم پست تر نمیشمارند با آنکه بعضی از ایشان نامزد جانشینی استادان ما میشوند

---

(۱) اشاره است بنقاشی که پشت پردهٔ نقاشی خود پنهان شده نکوهش مردمانی که تماشا می‌کردند گوش میداد و استفاده میکرد .

(۲) مدرسه معروف سلطانی در لافلش La Fleche از شهرهای فرانسه

وعصر خودرا هم از جهت رواج علم و بسیاری دانشمندان کمتر ازهیچیك از اعصار گذشته نمی‌دیدم بنا براین میخواستم دیگران را نیز بنسبت خود قیاس کرده معتقد شوم که‌دردنیا هیچ‌علمی‌چنان نیست که بمن امیدواری داده بودند .

باینهمه آنچه راکه درمدارس بدان اشتغال می‌ورزند ناچیز نمی‌دیدم‌ومیدانستم زبان هائی که درآنجا میآموزند (۱) برای فهم کتب پیشینیان ضروری‌است و ظرافت افسانه‌ها (۲) ذهن را بیدار وآگاهی بروقایع مهم‌تاریخی طبع‌را بلند می‌سازد و چون آدمی آنهارا باتمیز بخواند قوهٔ تعقل خویش‌را پرورش میدهد و خواندن همهٔ کتب نیك مانند همصحبتی بامردمان بزرگوار دوره‌های گذشته است که نویسندهٔ آن کتاب‌ها میباشند ومصاحبهٔ باروبه‌ایست که درضمن‌آن بهترین افکار خودرا بمامینمایند وبلاغت تأثیرات و محسنات بی‌نظیردارد . ولطافت وحلاوت شعر بهجت‌انگیزاست ودر ریاضیات تدابیر دقیق‌بکاراست که‌هم‌طبع کنجکاوراخرسند وهم‌کلیه‌امور را آسان‌میکند وبار زحمت انسان را سبك میسازد ورسائل اخلاقی مشتمل بر تعلیمات سودمند بسیار است که مردم را باکتساب فضائل برمیانگیزد وعلم الهی راه بهشت را بمردم مینماید وفلسفه شخص‌را توانا میکند که‌چون ازهرباب‌سخن‌راند درست بنظرآید وعوام را به اعجاب افکند (۳) وفقه وطب و علوم دیگر بمشتغلین آنها عزت و نعمت میرسانند و بالجمله همه حتی آنها که خطا وباطل میباشند رواست تاآدمی قدروقیمت واقعی‌هریك دریابد وبتواند ازفریب خوردن بپرهیزد.

ولیکن (٤) گمان‌داشتم که‌بقدر کفایت‌عمر صرف آموختن زبان و مطالعهٔ کتب قدما و تواریخ وافسانه های آنها کرده‌ام زیرا همصحبتی بامردمان پیشین فی‌الجمله مانند مسافرت باشد که یك‌اندازه آگاهی برآداب‌اقوام‌مختلف ضروراست تاشخص بتواند در عادات قوم‌خویش بدرستی حکم کند وگمان نبرد آنچه برسوم مامخالفت دارد سخیف وباطل است چنانکه این‌عقیدهٔ کسانی‌است کهسیروسیاحتی نکرده‌اند اما هرکس‌مسافرت بسیار کند سرانجام نسبت بکشور خویش بیگانه میگردد همچنین اگرآدمی بکارهائی که درقرون گذشته بدان اشتغال میورزیدند پرسرگرم‌شود ازمسائلی که درعصرحاضر محل ابتلاست عاری میگردد بعلاوه این افسانه‌ها بسیاری از امور که ممتنع است

---

(۱) مقصود لغت لاتین و یونانی است که مبنای تحصیلات علمی و [illegible] هنوزهم تا یك اندازه هست

(۲) مقصود افسانه‌هائی است که در تواریخ یونان وروم [illegible] است .

(۳) خاصیتی که برای فلسفه ذکر میکند [illegible]

(٤) بروشی را که آن زمان عالم [illegible] آنهارا یك یك مورد انتقاد میسازد

ممکن بنظر میآورد وحتی تواریخ صحیح‌هم‌مقدارقضایارا تغییر میدهندو بزرك مینمایند تامردم را بخواندن آنها راغب سازند واگرهم چنین نکنند همانا اکثر قضایای حقیر را که چندان برجسته‌نیست بسکوت میگذرانند وباین‌سبب‌امور دیگری‌را که‌نقل میکنند چنانکه بوده جلوه نمینماید وهرکس امثال وشواهد تاریخ‌را جهت‌رفتاروکردار خویش پیشنهاد کند کارش بدیوانگی کسانی منجر میشود که از پهلوانان و عیاران افسانه‌ها سرمشق می‌گیرند و مقاصدی‌را که وجههٔ همت میسازد که ازقوهٔ اوبیرون‌است(۱)

بلاغت راگرامی داشتم وبشعر عاشق بودم اما این هردورادرطبع‌انسان موهبت میدانستم که اکتساب آن‌میسر نیست‌چه‌هرکس ازقوهٔ استدلال بهرمندتراست وافکار خویش‌را پخته‌ترمیکند تاروشن ومفهوم گردد مدعای خویش‌را بهتر دراذهان‌جای میدهد هرچند بزبان روستائی سخن گوید وعلم بلاغت نیاموخته باشد وهمچنین کسانیکه‌ابتکار مضامین دلپسند کرده وآنهاراالطف‌وآرایش بیشتر میدهند درشعرمقامی عالی‌تردارند اگرچه از علم صنعت شعر بی بهره باشند.

از ریاضیات لذت مخصوص میبردم ازآنرو که‌براهینش‌را یقین وواضح‌می‌یافتم اماسوددرستی ازآن درنیافته بودم وچون نفع‌آنراتنها درصناعات میدیدم‌شگفت داشتم ازاینکه برآن‌بنیاد سخت واستوار بنائی والاتر نساخته‌اند (۲) و برعکس این قضیه نوشته‌های‌قدمای غیرموحد را که‌ازاخلاق بحث کرده‌اند بکاخ بلند بسیار باشکوه‌مانند یافتم که بنیادش برآب باشد چه‌فضایل را بسیار بالا میبرند و برهرچیزدرعالم مزیت مینهند اماوسیلهٔ شناخت آنهارا درست بدست نمیدهندوغالباً آنچه‌را باین‌اسم شریف میخوانند جز سنگدلی یانخوت یانومیدی یاپدرکشی چیزی نیست (۳)

---

(۱) این‌سرزنش بیجا نبوده‌است‌زیراکه‌آنزمان‌تاریخ‌فقط‌نقل وقایعی‌بوده‌است‌راست‌یادروغ وناقص‌وبیشتر راجع بسلاطین وجنگهای آنها و چندان باقصه وافسانه تفاوتی‌نداشته است‌لیکن امروز تاریخ گذشته ازاینکه درصحت‌وسقم قضایا تحقیق عمیق میکند اکتفا بمحاربات و اعمال ملوك نکرده کلیه احوال اقوام وملل وترقی‌وتنزل آنهارا ازجهت‌علم وادب‌وصنعت وتجارت و سیاست ودیانت وافکار وعادات ورسوم ظاهر میسازد وعلل واسباب وفلسفه آن هارا جستجو می‌کند ومی‌توان‌گفت مجموعه وخلاصه‌کلیه معلومات انسان ومخصوصاً اساس‌سیاست مدن‌است.

(۲) دراحوال دکارت بیان‌کردیم که پیش‌ازاو ریاضیات در واقع تفنن بودواین‌دانشمند آنرا اساس علم قرار داد.

(۳) نظر مصنف دراینجا بحکمای رواقی‌است‌سنگدلی اشاره‌است باینکه‌آن جماعت فضیلت را دراین میدانستند که نفسانیات وعواطف‌را ترك‌کنند چنانکه یکی‌از آنها پسران خودرا که بعقیده او برخلاف مصلحت کشور عمل کرده بودند محکوم بقتل‌نمود وشاهد اعدام‌آنها گردید و نخوت اشاره به آنست که حکمای مزبور می‌گفتند حکیم معصوم و آزاد و مستقل و بی نیاز است واعتنا بهیچکس‌نمیکردند و نومیدی اشاره‌است باینکه حکمای رواقی از دنیا ناامیدمیشدند وحتی خودکشی‌را روا میداشتند و پدرکشی اشاره به‌آنستکه بعضی ازرواقیان از کشتن دوستان وخویشان ومنسوبان بجهت منظور و آمال فلسفی خود دریغ نکرده‌اند چنانکه‌بروتوس‌رومی در کشتن قیصر که میخواست جمهوریت روم را مبدل بسلطنت کند شرکت نمود باآنکه‌قیصربراو حق پدری داشت.

علم الهی خودمان‌را بسی ارجمند می‌شمردم و مانند دیگران وصول بهشت را آرزومند بودم‌اما بیقین آموخته بودند که راه آن برای نادان ودانا یکسان‌بازاست و رهبرش حقایق منزله میباشد که‌برتر‌ازعقل‌های ماست پس‌جسارت‌نداشتم که‌آنرا‌تابع قوه استدلال ضعیف‌خود سازم ومعتقد بودم که‌اقدام او نیل بمطالعه درآن‌حقایق محتاج بتأیید فوق‌العاده ازعالم بالا واحراز مقامی فوق بشر‌است (۱)

ازفلسفه (۲) چیزی نمیگویم جزاینکه میدیدم باآنکه ازچندین‌قرن‌نفوس ممتاز بدان‌سرگرم بوده‌اند هیچ‌قضیهٔ ازآن نیست که‌موضوع‌مباحثه ومجادله وبنابراین مشکوك نباشد وبخود آن‌چنان غرور نداشتم که‌امیدوار باشم دراینباب برخوردارترازدیگران شوم وچون‌ملاحظه کردم که درهرمبحث چندین‌رأی مختلف میتوان یافت که هریك از آنهارا جمعی از فضلاطرفدارند درصورتیکه البته‌رأی صواب وحقیقت یکی بیش نیست پس‌آنچه صحتش تخمینی بود تقریباً باطل میانگاشتم .

اما دانشهای دیگرچون اصول آنها از فلسفه گرفته شده‌است قیاس میکردم که بربنیادی باین‌سستی‌ممکن‌نیست بنائی‌استوار گذاشته شده‌باشدوعزت‌ونعمتی که ازآن علوم ممکن بود تحصیل کنم مرا راغب بفراگرفتن آنها نمیساخت چه بفضل الهی خودرا نیازمند نمی‌دیدم که علم‌را برای مال پیشه کنم واگرچه مانند پیروان روش‌کلبیان (۳) مجد وشرف را خوار نمیشمردم برآنچه امیدوارنبودم ازروی‌شایستگی دارا‌شوم‌چندان وقعی نمیگذاشتم وبرقدر وقیمت تعلیمات خبیثه (٤)هم‌آن اندازه خودرا آگاه میدانستم که ازوعده‌های کیمیاگران واخبار اهل تنجیم ودروغهای ساحران ونیرنك‌هایاگزافه گوئی های کسانیکه بیش‌از معلومات خودداعیه دارند فریب نخورم.

بنابراین همینکه سنم‌بجائی رسید که‌توانستم ازاختیار آموزگاران بیرون روم آموختن علوم‌را یکسره رهاکرده برآن شدم که‌دیگر طلب نکنم مگردانشی‌راکه‌در نفس خود یادرکتاب بزرك جهان بیابم وبقیه جوانیرا بجهانگردی وسیاحت دربارها و لشکرهاوآمیزش بامردمیکه احوال واخلاق‌مختلف‌دارند وجمع‌آوری‌تجارب گوناگون

---

(۱) درمذهب کاتولیك نجات اخروی بایمان است وایمان مبنی وموکول برتعقل نیست ودرك اصول‌دین‌وایمان بتفضل‌الهی‌است .

(۲) فلسفه که دکارت مورد تحقیق قرار داده همان اسکولاستیك است و از خصایص و اعتبارات اهل مدرسه این بود که‌درمسائل حکمت مباحثه ومجادله کنند و در هر حال بالزام خصم نایل شوند .

(۳) کلبیان طائفه از حکمای یونان بودندکه‌حیثیات‌واعتبارات دنیوی‌را خوارمیشمردند.

(٤) ازتعلیمات خبیثه مقصود کیمیاگری وتنجیم وساحری‌است چنانکه بعدتوضیح میکندو تعلیمات مزبور آن زمان هنوز دراروپا شیوع داشت وخبیث ازآن‌جهت میگفتند که‌در نزداهل دیانت حرام بود .

گذرانیدم و نفس خود را در قضایائی که زمانه بامن مصادف میساخت بآزمایش درمیآوردم ودر کارهائی که پیش میآمد اندیشه میکردم تا سودی برم چه گمان داشتم از تحقیقاتی که مردم درباره اموری که مبتلا هستند میکنند که اگر غلط روند در نتیجهٔ آن زیان میبینند بیشتر درک حقایق خواهم نمود تا از بیانات علمائیکه در حجره آرمیده و در نظریاتی اظهار رای میکنند که هیچ نوع تأثیری ندارد و نتیجهٔ عاید ایشان نمیکند جز اینکه شاید بسبب دور بودن آن آراء از فهم عامه می‌توانند برخود ببالند که هوش و صنعت بسیار بکار برده اند تا آنهارا صحیح جلوه دهند ولی همواره سخت مشتاق بودم که تشخیص غلط را از صحیح بیاموزم تا کارهای خود را بدرستی تمیز دهم ودر زندگانی باطمینان راه بپیمایم •

هرچند تا زمانیکه آداب وعادات مردم دیگر را فقط می‌نگریستم(۱) موجبانی برای یقین نمی‌یافتم وتقریباً همان اندازه اختلاف که در آراء فلاسفه دیده بودم در احوال مردم مشاهده می‌کردم وبنا براین بزرگترسودی که از این سیر در یافتم میبردم این‌بود که بسیار چیزها میدیدم که پیش ما سخیف ومضحک است ولی اقوام بزرگ دیگر آنهارا میپذیرند ومعمول میدارند وازینرو عبرت می‌گرفتم که عقاید وملکاتی را که فقط از راه انس وعادت پیدا کرده ام چندان مسلم نشمارم واز این راه کم کم بسیاری از اشتباهات را از خود دور می‌کردم که روشنی طبیعی ذهن را مایه تیرگی است ومانع از آنست که شخص بدرستی تعقل نماید . اماچون چندسال از عمر خودرا بمطالعه کتاب جهان بسر بردم ودر تحصیل تجربه کوشش نمودم یکروز بر آن شدم که درخود نیز بنای مطالعه گذارم وتمام قوای ذهن خویش را برای اختیار راههائی که باید بپیمایم بکار برم وگمان دارم که فواید مهاجرت از وطن ودوری از کتب سبب شد که از آن مطالعه بسی بیشتر سود بردم •

بخش دوم

آن زمان در آلمان بودم و بمناسبت جنگی که هنوز هم بپایان نرسیده است (۲) بآن سرزمین رفته وچون از تماشای تاجگذاری امپراطور(۳) بسپاه برمیگشتم آغاز زمستان در لشکرگاهی درنگ کردم وآنجا همصحبتی نبود که مرا مشغول کند واز حسن اتفاق اندیشهٔ دردل وهوائی درسر نداشتم که حواس مرا پریشان سازد . پس همواره تنها در حجرهٔ کنار آتش بسر میبردم وفرصت تفکر داشتم ویکی از نخستین فکر ها که بخاطرم رسید این بود که غالباً مصنوعاتی که دارای اجزاء بسیار ودست استادان چند در آن کار بوده است بکمال چیز هائی نیست که یکنفر آنرا ساخته وپرداخته باشد (٤) چنانکه عمارتی که یك معمار برعهده گرفته وانجام داده غالباً زیباتر ومناسب تر از

(۱) یعنی مورد تحقیق قرار نمیدادم وفقط نظاره می‌کردم •

(۲) جنگ سی ساله که تا ده سال پس از نگارش این رساله بپایان رسید

(۳) فردیناند دوم پادشاه بهم ومجارستان

(٤) تمهید مقدمه است برای بیان اینکه چرا علوم سابقین را یکسره کنار گذاشته وخوددر صدد تحصیل معرفت برآمده است •

ساختمانهائی است که چندین کس خواسته‌اند اصلاح کنند و دیوارهای کهنه را که برای منظورهای دیگر ساخته شده بکار برده‌اند و همچنین شهرهای کهن که نخست دهکده بوده و بمرور زمان شهرهای بزرگ شده غالباً سست بآبادی‌های منظمی که یکنفر مهندس بسلیقه خود در بیابان طرح ریخته زشت و بدترکیب است هرچند عمارت آنها را چون یکان یکان درنظر گیری بهمان آراستگی ساختمانهای دیگر بلکه آراسته‌تر است ولیکن چون تنظیم و جمع آنهارا بایکدیگر بنگری که یکی بزرگ و دیگری کوچك و کوچه‌ها کج و ناهموار است گوئی تصادف و اتفاق آنهارا باین صورت درآورده و اراده مردم عاقل درآن دخیل نبوده است با آنکه در شهرها همواره مأمورین مخصوص گماشته بودند تادر ساختمانهائی که مردم میکردند مراقبت کنند که مایهٔ زیبائی شهر و تفریح ناظرین باشد پس چون این کیفیت را مشاهده کنیم یقین حاصل می‌شود که ساخته‌های دیگران را پرداختن و از آنها ابنیهٔ کامل ساختن آسان نیست و همچنین بخاطرم رسید اقوامی که سابقاً نیمه‌وحشی بوده و متمدن شده و قوانین خودرا بمرور زمان برحسب ضرورت و بواسطهٔ زحمات حاصله از منازعات و جنایات وضع کرده‌اند مانند مللی که از آغاز اجتماع پیروی از قوانین یکنفر مقنن عاقل نموده‌اند دارای انتظام نیستند (۱) چنانکه آراستگی دستگاه دیانت حقه (۲) که نظامات آنها بامر الهی داده‌شده باید با دستگاههای دیگر طرف نسبت باشد و چون ما باید سخن از امور بشری برانیم باز بیاد می‌آوریم که ترقیات اسپارت (۳) درقدیم از جهت خوبی و درستی یکان یکان قوانین آن نبود چه بسیاری از آنها عجیب و حتی مخالف آداب نیکو بود بلکه سبب آن بود که آن قوانین‌را یکنفر وضع کرده و همه متوجه یك منظور بود و همچنین فکر کردم که علوم کتابی خاصه آنها که اصولشان فقط احتمالی است و برهانی نیست چون اندك اندك زعقاید اشخاص بسیار فراهم آمده نمی‌توانند مانند تحقیقات یکنفر خردمند که درباره پیشروفت امور استدلال سادهٔ طبیعی کند بحقیقت نزدیك باشد و نیز یاد کردم که همه از

(۱) عقیده عقلای امروز بکلی مخالف این طراست و معتقدند که بهترین قوانین آنست که از روی تجربه و برحسب ضرورت پیش‌آمد امور وضع شود و ناشی از خیالبافی نباشد.

(۲) مراد دین مسیح و بالخصوص دستگاه مذهب کاتولیك است

(۳) اسپارت Sparte شهر معتبری از یونان که همسر آتن بود و قومی جنگجو در آن سکنی داشتند و باقوانین سخت زندگی می کردند و وضع آن قوانین منسوب بیکی ازقدمای ایشان بود معروف به لیکورك Lycurgue از جمله آن قوانین این بود که هرطفل ناقص الخلقه را بالای کوه برده تلف مینمودند و کودکان خود را تعلیم میداد که مال دیگری را بربایند و نگذارند دیگری مال آنها را برباید و خدعه و جاسوسی‌را مستحسن میشمردند و همهٔ آن قوانین و رسوم برای این منظور بود که هرفردی ازمردم اسپارت جنگی کامل شده و جان او تماماً مصروف خدمت دولت شود

کودکی بمردی رسیده‌ایم و مدت‌زمانی محکوم نفسانیات خود و مربیان خویش بوده ایم و بسا که آنها با یکدیگر ضدیت داشته و شاید همیشه بهترین راه‌را پیش پای ما نمیگذاشتند پس البته افکار ما آنسان پاك و استوار نتواند بود که ممکن می‌شد اگر میتوانستیم از آغاز ولادت قوهٔ تعقل خویش‌را تمام داشته باشیم وجز آن چیزی‌را برهبری اختیار ننمائیم.

راست است که هیچگاه نمیبینیم همه‌خانه‌های یك شهر را ویران کنند تا آنها را بشکل دیگر بنا کرده و کوچه‌ها را زیبا سازند ولیکن بسیار دیده میشود که مردم خانه های خودرا می کوبند و از نو میسازند وحتی بعضی اوقات که پای‌بست آنها استوار نیست و خود آمادهٔ ویرانیست این کاررا از ناچاری میکنند. برهمین‌قیاس تعقل داشتم که هیچ معقول نخواهد بود که یکی از افراد مردم بخواهد اصلاح کشور کند باینکه همه‌چیزرا از بنیاد تغییر دهد ودولت را واژگون نماید که ازنو بسازد و یا آنکه همهٔ علوم‌را تجدید یا ترتیب تعلیم آنرا درمدارس یکسره دیگرگون کند ولیکن نسبت بعقایدی‌که من تا آن‌زمان در خاطر پذیرفته بودم هیچ به‌از آن ندیدم که یکمرتبه عزم کنم بر اینکه همهٔ آن‌ها را ازذهن بیرون سازم‌تا از آن‌پس عقاید درست‌تر بجای آنها بگذارم یا همان عقاید پیشین را پس از آنکه بمیزان عقل سنجیدم و مطابق نمودم دوباره اختیار کنم‌و جزماً معتقد شدم که باینوسیله زندگانی خودرا بهتر پیش خواهیم برد تا اینکه بر پایبست کهنه عمارت بسازم و بر اصولی که درجوانی بذهن گرفته وصحت آنهارا تحقیق ننموده‌ام اعتماد کنم‌زیرا با آنکه دراینکار مشکلات‌چند میدیدم آنهارا بیچاره نمیدانستم وطرف نسبت با دشواری بهبودی کمترین امری از امور عامه نمی‌یافتم‌چه آن بناهای بزرك‌را (۱) پس‌از خرابی دوباره ساختن یا باوجود تزلزل نگاهداشتن بغایت دشوار وسقوط آنها نیز البته عنیف‌است واگرهم عیب‌ها ونقص‌هائی دارند چنانکه از تنوع آن‌ها باید یقین کرد که بعضی از آنها بی عیب ونقص نیستند انس وعادت آنرا ملایم وگوارا ساخته وبسیاری از آنهارا محو یا اصلاح کرده که تنها بقوه عقل باحزم ممکن نمی‌شد ودرهرحال تحمل آن عیبها آسان‌تر است تا تبدیل آنها چنانکه راههای پرپیچ وخم که میان کوهها گردش میکنند کم کم از رفت وآمد چنان هموار و آسان میشود که پیروی آنها بسی بهتر از آنست که خودرا بدره وماهور بزنند واز کمره و پرتگاهها زیروبالا روند برای اینکه راست رفته باشند (۲)

---

(۱) یعنی اساس دول وملل وتشکیلات آنها.

(۲) همه این مقدمات برای آنست که برساند که نمیخواهد در اساس سیاست یا روحانیت انقلاب بیندازد زیرا هرچند دکارت یکی از بزرگترین منقلب کنندگان افکاراست ازمتهم شدن بانقلاب سخت پرهیز داشته‌است مخصوصاً درعقاید دینی وچون تعلیمات علمی آن‌زمان دردست اولیاء دین بود منقلب کردن آنهاهم برلزل اساس دین محسوب میشد.

از اینرو من بهیچوجه طبایع شهر آشوب بی آرام نمی پسندم که اصل و نسب و استطاعت آنها درخور اشتغال بامور عامه نیست و لیکن همواره فکر تجدد و اصلاحی در آن امور دارند واگر میدانستم در این رساله چیزی هست که چنین سماجتی دربارهٔ من بگمان میآورد از اجازهٔ نشر آن دلچور میشدم چه دلخواه من بیش ازاین نیست که افکار خویش را اصلاح کنم و بر بنیادی استوار سازم که خود آنرا پی افکنده باشم پس اگر پیروی آن میخوانم کسانیکه فضل خداوند بیشتر شامل حال ایشان است شاید نقشه های عالی ترداشته باشند ولیکن برای بسیاری ازمردم ازآن میترسم که پیروی همین نقشه بر تر از توانائی ایشان باشدوهمه کس را نمیرسد که بخواهد همهٔ عقایدی که سابقاً بذهنش راه یافته پاك کند چه بیشتر مردم ازدو گروه اند که برای هیچیك از ایشان اینکار شایسته نیست یکی آنانکه خودرا داناتر از آنکه هستند میدانند وازشتاب دراتخاذرأی خود داری نمی توانند و آن اندازه صبر وحوصله ندارند که افکارخویش را ترتیب جریان دهند و بنا برین اگر اصولی که در دست دارند محل شك وریب قرار داده ازراه عمومی کج شوند هرگز سررشتهٔ کاررا بدست نمیآورند و همه عمر گمراه میمانند. گروه دیگر کسانی هستند که بسبب عقل یا فروتنی خود مردم دیگر را در تمیز درست از نادرست توانا تر از خویش شناخته و از ایشان تعلم میتوانند کرد و بنابراین باید بپیروی عقاید آنان اکتفا نمایند و از اینکه بقوهٔ شخصی افکار خویش را بهبودی دهند منصرف باشند

اما من اگر همواره تنها یك استاد داشته یا اختلاف عقایدی را که همه وقت میان فضلا بوده درنیافته بودم همانا ازگروه دوم میبودم لیکن ازهمان روزهای مدرسه دانستم که هیچ اندیشه عجیب ورأی سخیفی نیست که یکی ازفیلسوفان آنرا اظهار نکرده باشد سپس هنگام جهانگردی دریافتم که مردمانیکه افکارشان ازما بسی دوراست همه بی تربیت یا وحشی نیستند بلکه بسیاری ازآنها باندازهٔ ما وبیش از ما قوهٔ تعقل بکار میبرند و نیز برخوردم باینکه یکتن چون از کودکی میان فرانسویان یا آلمانیان پرورده شود بکلی فرق دارد باآنکه باهمان طبع وهمان ذهن میان چینیان یا آدمخواران زیسته باشد تا آنجا که در شیوهٔ جامه و زندگانی مردم آنچه ده سال پیش پسندیده بود وشاید ده سال بعد نیز مرغوب خواهد بود اکنون غریب ورکیک مینماید پس دانستم اختیارات ما بیشتر مبنی بر عادت و تقلید است نه بر یقین وتحقیق و ست بحقایقی که کشف آن دشوار است کثرت آرا مناط اعتبار نتواند بود چه احتمال دریافت حقیقت برای یك تن بیش از یك گروه است پس بایستی دلایل در نظر من هیچکس نبود که عقاید ورا بتوانم بر دیگران ترجیح دهم وناچار شدم خود درصدد کشف طریق برآیم

اما مانند کسیکه تنها در تاریکی راه می پیماید بر آن شدم که بسیار آرام گام بردارم

و در هرباب احتیاط تمام بکار برم تااگر آهسته پیش میروم باری ازافتادن مصون باشم حتی اینکه نخواستم نفی هیچیك از عقایدی را که سابقاً بی تحقیق در ذهنم راه یافته بود آغاز کنم مگر اینکه از پیش با تأنی وطول مدت لازم طرح کاری را که در پیش گرفته بودم ریخته و راه صحیح را برای رسیدن بمعرفت آنچه ذهنم بر آن قادر است یافته باشم

هنگامیکه جوانتر بودم از ابواب فلسفه بمنطق و از ریاضیات بجبر و مقابله و تحلیل هندسی(۱) بیشتر دل داده بودم و این سه فن یا علم را چنان می پنداشتم که بمقصود من یاری خواهند کرد اما چون درست تأمل نمودم در بارهٔ منطق برخوردم باینکه فایدهٔ عمدهٔ قیاسات و بیشتر تعلیمات دیگرش این نیست که آدمی چیزی را که نمیداند دریابد بلکه آنست که بتواند آنچه را میداند بدیگری بفهماند یا مانند فن ریمون لول(۲) از آنچه نمیداند بی تصور و تصدیق گفتگو کند و هرچند درواقع دستورهای صحیح نیکو بسیار دارد اما چنان مطالب پرضرر یا حشو وزاید آمیخته است که جدا کردن مفید آنها از مضر بهمان دشواری است که کسی بخواهد از یك پارچه سنك مرمر ناهموار پیکر دیان یا منرو(۳) بسازد. اما درباره تحلیل هندسی قدما و جبر و مقابله متأخرین گذشته از اینکه بر مواد ذهنی مجرد تعلق میگیرد و سودی از آنها نیست هندسه چنان پای بند شکل است که ورزش قوه فهم بدون فرسودن قوه وهم از آن میسر نمیشود و جبر و مقابله گرفتار بعضی قواعد و ارقام است که تاریك و مشوش گردیده و بجای اینکه ذهن را پرورش دهد بیشتر آنرا گرفتار عوائق و تعقیدات میسازد (٤) بنابراین معتقد شدم که باید روش دیگر بجویم که دارای مزایای این سه فن بوده و از معایب آنها عاری باشد و همچنانکه در ممالك کثرت قوانین غالباً بهانه برای فساد میشود و اگر معدود ولی کاملا مجری و مرعی باشند انتظام دولت بسی بیشتر است بر همین قیاس بر آن شدم که بجای قواعد فراوان که منطق از آن ترکیب یافته چهار دستور آینده مرا بس است بشرط اینکه عزم دائم راسخ کنم بر اینکه هرگز از رعایت آنها تخلف نورزم(۵)

نخست اینکه هیچگاه هیچ چیز را حقیقت نپندارم جز آنچه درستی آن بر من بدیهی شود یعنی از شتابزدگی وسبق ذهن سخت بپرهیزم و چیزی را بتصدیق نپذیرم مگر آنکه

---

(۱) به صفحه ۱۰۱ رجوع کنید (۲) بصفحه ۷۳ رجوع کنید

(۳) Minerve Diane دو الهه یونانی که مجسمه های زیبا از آنها ساخته شده است.

(٤) باید بخاطر داشت که آنزمان تسهیلاتی که امروز در هندسه و جبر و مقابله بعمل آمده هنوز واقع نشده بود و دکارت خود یکی از اشخاصی است که در تنقیح علوم خاصه ریاضی مدخلیت تام داشته و هندسه را از مراجعه باشکال و جبر و مقابله را از قید ارقام بی نیاز ساخته است (بصفحه ۱۰۵ رجوع کنید.

(۵) سطور آینده، یکی از مهمترین مواضع این کتاب است که سررشته روش دکارت را بدست میدهد و باید درست در آن تامل کرد برای مزید توضیح رجوع کنید بصفحه ۱۰۰ ومابعد

در ذهنم چنان روشن ومتمایز گردد که جای هیچگونه شکی باقی نماند .
دوم آنکه هریك ازمشکلاتی را که بمطالعه‌در میآورم‌تامیتوانم‌واندازهٔ که برای تسهیل حل آن لازم است تقسیم باجزا نمایم .
سوم آنکه افکار خویش بترتیب جاری سازم و ازساده ترین چیزها که‌علم‌بآنها آسانتر باشد آغازکرده کم کم بمعرفت مرکبات برسم وحتی برای اموری که‌طبعاً تقدم و تأخر ندارد ترتیب فرض کنم.
چهارم آنکه درهرمقام(۱) شمارهٔ امور واستقصارراچنان‌کامل‌نمایم وبازدیدمسائل را باندازهٔ کلی سازم که‌مطمئن باشم چیزی فروگزار نشده‌است.
تسلسل درازدلایل‌ساده‌وآسان که علمای هندسه‌آنهارا برحسب عادت‌برای‌رسیدن بدشوارترین براهین خود بکارمیبرند مرا بخیال انداخته بود که‌جمیع‌چیزهائیکه معرفت انسان‌بر آن تعلق‌میگیرد بهمان‌قسم نسبت بیکدیگرمترتب‌میباشندواگر شخص ازپذیرفتن آنچه حقیقت نیست‌بپرهیزدوترتیبی‌راکه‌برای قیاس‌واستنتاج آنهااز یکدیگرباید‌رعایت کرد بنماید هیچ‌امر دوری نیست که‌سرانجام‌بآن‌نرسدو پنهانی که‌آشکار نسازدو من‌بآسانی دریافتم که‌ازچه‌چیزها بایدآغاز کنم یعنی ازآنچه‌آسان‌وسادهٔ‌تر و بفهم نزدیك‌تراست(۲) وچون ملاحظه‌کردم که ازمیان‌همه‌کسانیکه تاکنون در علوم‌طلب حقیقت کرده‌اندتنها ریاضیان‌براهین‌پی‌برده‌یعنی‌دلایل محقق‌وبدیهی بدست‌آورده‌اند شك‌نمیکردم که‌ازهمان اموری که آنان‌درنظر گرفته‌اند بایدآغاز کنم هرچند امید سودی‌ازآنها نداشتم‌جزاینکه ذهنم‌را عادت‌دهند که از حقایق تغذیه‌کند وبدلایل غلط قانع‌نشود (۳) اما برای این مقصود بنا نگذاشتم که‌جمیع فنون خاصی‌راکه عموماًریاضیات‌میخوانند (٤) فرا گیرم و نظر باینکه باوجود اختلاف موضوعات (٥) همه باهم موافقت دارند ازآنجهت که منظور علوم مزبور نسبت و تناسبات (٦)موجود در آن‌موضوعات‌است‌دیدم‌بهتر آنست آن تناسبات را بطور کلی‌در نظر گیرم وفقط درموضوعاتی که بتواند معرفت آنهارا برای من‌سهلتر نماید (۷) اما آن تناسبات را محصور و محدود آن موضوعات ندانم تا

(۱) یعنی خواه در مقام تقسیم مشکلات باجراء نظر بقاعدهٔ دوم وخواه در جاری ساختن افکار بترتیب و تدریج نظر بقاعدهٔ سوم

(۲) بمقتضای قاعدهٔ سوم .

(۳) رجوع کنید بصفحه ۱۰٥

(٤)ریاضیات منقسم بود بحساب (یاجبرومقابله) وهندسه‌ونجوم‌وموسیقی‌ومناظر ومرایا

(٥) موضوع هندسه اشکال است موضوع نجوم ستارگان موضوع‌موسیقی‌اصوات موضوع مناظر و مرایا احوال نور

(٦) یعنی نسبت های بین مقادیر از حیث مساوی یا نقصان یا اضافه

(۷) یعنی خطوط که ساده ترین کمیات میباشند .

بتوانم بعدها بهرچیز دیگری که درخور باشد شامل نمائیم (۱) پس از آن چون برخوردم باینکه برای معرفت آن نسبت گاهی محتاجم که هریک را جداگانه ملاحظه کنم و بعضی اوقات فقط باید آنهارا درذهن نگاه دارم یا چند فقره را جمعاً درنظر گیرم فکر کردم که چون بخواهم آنهارا جداگانه بیاد آورم باید در خطوط مستقیم فرض کنم زیرا که چیزی از آن ساده‌تر نمی‌یافتم یاچیزی که بتوانم درفهم یاحس خود از آن روشن‌تر تصور نمایم اماچون بخواهم آنهارا درذهن نگاه‌دارم یاچند فقره‌راجمعاً درنظر گیرم باید بارقام وعلامات معدودی هرچه کوتاه‌تر درآورم (۲) و باین‌وسیله از تحلیل هندسی وجبر ومقابله آنچه‌نیکوست اختیار کرده ونقص های یکی‌را بواسطه دیگری رفع‌خواهم نمود. (۳)

حال بجرأت میتوانم گفت که رعایت این چند دستور که اختیار کرده بودم چنان درحل مسائلی که آن دوعلم شامل آنهاست کار را بر من آسان کرد که درظرف دوسه‌ماه که مشغول مطالعهٔ آنها بودم در حالی که ازساده‌ترین وکلی‌ترین امور آغاز کرده و هرحقیقتی که در می‌یافتم قاعده تازه برای کشف حقایق دیگر میشد نه‌تنها مسائل چندی راکه سابقاً دشوار می پنداشتم حل نمودم بلکه عاقبت چنین یافتم که درمسائلی که بکلی برمن مجهول‌است اکنون میتوانم دریابم که بچه وسیله وتا چه اندازه حل آنها میسر میشود و شاید که این ادعای مرا گزاف نپندارید هرگاه بیاد آورید که‌چون درهر باب حقیقت یکی بیش نیست پس هر کس آنرا بیابد درآنخصوص آنچه‌را که‌دانستن آن‌ممکن است میداند چنانکه فی‌المثل کودکی که علم حساب‌آموخته هرگاه چند عدد راموافق قواعد مقرره با هم جمع کند میتواند مطمئن باشد که راجع بمیزان کل آن اعداد آنچه را که ذهن آدمی‌قادر بر کشف آن هست دریافته است و سر انجام روشی که‌رعایت ترتیب حقیقی و شماره صحیح از همهٔ احوال امر مجهول‌مطلوب را بدست میدهد کل‌آنچه‌را که موجب قطع و یقین بقواعد علم حساب میباشد شامل است.

اما درپیروی این‌روش چیزی که بیشتر مایهٔ‌خرسندی‌من‌میشد این‌بود که‌اطمینان داشتم در همه موردعقل خودرا اگر بنحو کمال نباشد باری ببهترین راهی که برای‌من

---

(۱) باین ملاحظه است که دکارت در بعضی از تحریرات خود گفتگو از ریاضیات عمومیه میکند

(۲) در ادراک موضوعات ریاضی فهم یا عقل و وهم یا خیال بهم‌مدد میرسانند مقادیر چون بطور کلی ومطلق در نظر گرفته شوند معقول صرف میباشند و بعدد باید نموده شوند همینکه خواستیم آنهارا بوهم درآوریم جزئی میشوند و بصورت خط و شکل درمیآیند اینست که مصنف میگوید چون بخواهم آنهارا جداگانه یعنی بطور جزئی در نظر بگیرم بخطوط درمیآورم وهرگاه بخواهم جمعاً یعنی بطور کلی ملحوظ بدارم بعدد مینمایم.

(۳) باین چند سطر اشاره بتصرفات مهمی است که مصنف در ریاضیات نموده و هندسه تحلیلی را اختراع و جبر و مقابله را تجدید کرده است.

مقدور است بکار میبرم از این گذشته در ضمن عمل میدیدم ذهنم اندك اندك خو میکند که منظورهای خودرا روشنتر و متمایزتر ادراك نماید و چون آن روش را بمادۀ مخصوصی منحصر نساخته بودم امیدواری داشتم که در حل معضلات علوم دیگر نیز مانند غوامض علم جبر و مقابله از آن برخوردار شوم ولیکن دلیری نمیکردم که از آغاز بمطالعۀ همۀ مشکلاتی که بذهن میرسد بپردازم چه این مخالف همان ترتیبی میشد که بمقتضای آن روش است و لیکن چون بیاد آوردم که اصول آنها همه از فلسفه باید اخذ شود و در فلسفه هنوز اصول یقینی نیافته بودم پس اندیشیدم که مقدم بر هر چیز آنست که آن اصول را بدست آورم و چون اینکار مهم ترین امور عالم و بیم شتابزدگی و خطر سبق ذهن در آن از همه بیش است دست بردن بآن باید برای زمانی گذاشته شود که از جهت سن کامل تر باشم چه در آن هنگام بیش از بیست و سه سال نداشتم و شایسته بود که از دیرگاهی پیش خودرا آماده کرده همه عقاید غلط را که تا آنزمان در ذهنم نشسته بود ریشه کن سازم و تجارب بسیار نیز بدست آورم که برای استدلالات خویش موادی داشته باشم و ضمناً در روشی که پیشنهاد خود ساخته بودم پیوسته ورزش نموده استوارتر وزبردست تر شده باشم .

بخش سوم

باری همچنانکه هرگاه کسی خانۀ دارد و میخواهد آنرا نو کند پیش از دست بردن باینکار هر آینه آنرا میکوبد و مصالح فراهم میسازد و معماری می یابد یا خود فن معماری میآموزد و با دقت تمام طرح میریزد اما با اینهمه نمیتواند قانع شود بلکه ناچار از پیش خانۀ دیگری آماده میکند که هنگام ساختمان بتواند در آن بآسایش زیست نماید بر همین سان چون مرا عقل بر آن داشت که در عقاید خود مردد باشم برای اینکه در اعمال باری بحال تردید نمانم و بتوانم تا ممکن است بخوشی زندگانی کنم یك دستور اخلاقی موقت برای خود برگزیدم و آن مبنی بر سه چهار اصل بود که اینك برای شما از بیان آن تن نمیزنم .

اصل اول اینکه پیرو قوانین و آداب کشور خود باشم و دیانتی را که خداوند در باره من تفضل کرده و از کودکی مرا بآن پرورده است پیوسته نگاه بدارم و در امور دیگر پیروی کنم از عقاید معتدل دور از افراط و تفریط که خردمندترین اشخاص را که باید با آنها نشست و برخاست کنم بآن معتقد و عامل یابم زیرا چون معتقدات خودرا کنار می گذاشتم که بآزمایش درآورم همانا بهترین کار این بود که عقاید خردمندترین مردم را پیروی کنم و چون ممکن است میان ایرانیها و چینی ها هم کسانی بدانشمندی خودما باشند(۱) سودمندتر

---

۱) جواب از سئوال مقدر میدهد و میخواهد برساند که چارۀ جز پیروی از دانشمندان کشور خود نیست زیرا که بدانشمندان ممالك دیگر دسترسی ندارد و از میان اقوامیکه در زمان تمدن و دانشمندی معروف بودند ایرانیها و چینیها را بمناسبت دوری و دسترس نبودن مثل میآورد

آن دانستم* که دانشمندانی را که با آنها باید آمیزش داشته باشم مقتدای خود قرار دهم و برای اینکه بدانم براستی عقاید آنها چیست آنچه را بآن عمل میکنند مناط بدانم نه آنچه میگویند زیرا با فساد اخلاق ما کمتر کسی حاضر میشود آنچه را که معتقد است بگوید گذشته از اینکه بسیاری از مردم از عقاید خویش آگاه نیستند چه عملی از ذهن که مایهٔ اعتقاد بامری میشود غیر از آنست که علم باعتقاد را حاصل میکند(۱) وغالباً این دو عمل باهم جمع نمیشود. وهر گاه میدیدم دریك امر چندین عقیده یکسان پذیرفته است آنرا که معتدل تر بود بر میگزیدم چه عقاید معتدل همواره در عمل آسانتر و برحسب ظاهر بهتر است از آنرو که آنچه زیاده روی و از حد اعتدال بیرون باشد برحسب عادت بداست ومیانه روی باین ملاحظه پسندیده تر است که اگر کج روم از راه راست کمتر دور شوم چه هر گاه از کناری روم ممکن است راه راست بر کنار دیگر باشد و ناچار شوم بآنجا بر گردم و بویژه از جملهٔ زیاده روی ها میدانستم تعهداتی را که بموجب آن شخص چیزی از آزادی خود میکاهد هرچند این قاعده را ناپسند نمیدانم که نظر بتلون نفوس ضعیف برای اینکه اگر کسی نیت خیری دارد آنرا برنگرداند عهد و پیمانی کند که پای بند آن گردد ویا اگر هم نیت اوخیر وشری ندارد در معامله برای اطمینان از وقوع آن عقدی ببندد که لازم شود (۲) اما چون من هیچ چیز درجهان نمیدیدم که پیوسته بیك حالت بماند و درباره خویش مخصوصاً امیدوار بودم باینکه همواره آراء خود را تکمیل کنم و بهبودی دهم پس خطای بزرك وخلاف عقل میدانستم که اگر در آن موقع چیزی را بپسندم مقید شوم که بعد ها نیز آنرا درست بدانم درحالیکه ممکن است درستی او زایل شود یا عقیدهٔ من بر گردد.

اصل دوم این بود که هرقدر بیشتر بتوانم در کار خود پا برجا واستوار باشم وهر گاه بر رأیی تصمیم کردم هرچند محل شبهه و تردید بوده باشد چنان دنبال آنرا بگیرم که گوئی بهیچوجه جای تشکیك نبوده است ودرین باب مانند مسافرین رفتار کنم که چون در بیشه راه گم کنند نباید بسر گردانی گاه از یك سو و زمانی سوئی دیگر روند یا یك جا درنك کنند بلکه باید همواره تا میتوانند بیك جهت بخط مستقیم حرکت کرده بدلایل ضعف تغییر خط سیر ندهند هرچند در آغاز آنرا بتصادف اختیار کرده باشند چه باین شیوه اگر بنقطهٔ مقصود نروند لامحاله بجائی میرسند که درهر حال بهتر از میان بیشه است. همچنین چون غالبا در اعمال زندگانی تأخیر جایز نیست این نکته حقیقتی است مسلم که هر گاه کسی قادر بر تشخیص رأی درست نباشد باید رأیی را که درستی آن محتمل است اختیار کند و اگر هم میان چندین رأی ترجیح نتواند باید بریکی جازم شود واز آن پس درعمل

(۱) مصنف اعتقاد را ناشی ازاراده میداند که قوهٔ فعاله نفس است وعلم و قوهٔ منفعله اوست

(۲) میخواهد بگوید نذرها وعقود شرعی را منع نمیکنم.

آنرا مورد تردید نداند بلکه چون موجبات جزم او صحیح بوده آنرا درست و مسلم انگارد واین شیوه ازآن زمان مرا رهائی داد از پشیمانی وافسوسی که نصیب نفوس ضعیف و متردد است وآنان از سستی رأی اموری را نیکو دانسته عمل میکنند و بعد حکم ببدی آن مینمایند .

اصل سوم اینکه همواره بغلبه بر نفس خویش بیشتر بکوشم تا بروزگار و بتبدیل آرزوهای خود بیشتر معتقد باشم تا بتغییر امور گیتی وکلیهٔ این اعتقادرا در نفس خود راسخ سازم که جز اندیشه وضمیر ما هیچ امری کاملا در اختیارما نیست و بنا براین در اموری که سوای خود ماست پس از آنکه بقدر قوه کوشیدیم اگرچیزی بر وفق رضا نشود آنرا نسبت بخود یکسره غیر ممکن بشماریم وهمین اعتقاد بس بودتا مرا مانع شود از اینکه آرزوئی کنم که بآن نرسم وبنا براین خرسندباشم زیرا اراده ما طبعاً نمیگراید مگر بآنچه فهم ماحصولش را بوجهی ممکن جلوه میدهد پس اگرجمیع آنچه سوای خود ماست یکسان از توانائی خویش بیرون بدانیم البته فقدان چیزهائی که بطبع از آن محرومیم و تقصیری ازآنجهت نکرده ایم مایهٔ حسرت نمیشود چنانکه از دارا نبودن ممالك چین ومکزیك دلتنك نیستیم و بقول معروف چون ضرورت را فضیلت خود قرار دهیم هنگام ناخوشی حسرت تندرستی نخواهیم خورد ودرزندان برآزادی تأسف نخواهیم داشت چنانکه اکنون حسرت نمیبریم که تن ما مانند الماس فسادناپذیر نیست یا مانند مرغان برای پرواز بال و پر نداریم ولیکن اذعان میکنیم که ورزش طولانی تکرار و تفکر بسیار باید تا شخص خو کند باینکه امور را باین وجه ببیند وگمان دارم آن فیلسوفان پیشین(۱) که توانسته اند ازسرپنجه روزگار رهائی یابند و با درد مندی وبیچارگی در خرسندی وخوشی باخداوندان خود همچشمی کنند سرکارشان همین بوده است یعنی همواره حدودی را که طبیعت برای ایشان مقرر نموده درنظر داشتند و چنان مسلم میگرفتند وقطع میکردند که جز اندیشهٔ خود هیچ چیز را در اختیار ندارند که همین کیفیت مانع میشد ازاینکه در دلهوای دیگری داشته باشند ولی در عوض توانائی خویش را برنفس واندیشه چنان کامل میساختند که از این روحق داشتند خودرا غنی تر وتواناتر وآزاد تر و سعادتمندتر بدانند ازهمهٔ مردم دیگر که این فلسفه را اختیار ننموده وهرچند بخت وروزگار باآنها مساعد باشد البته آنچه را میخواهند ندارند .

باری در تتمیم این دستور اخلاقی بنا گذاشتم بر اینکه کارهای مختلف را که مردم در زندگی دنیا بآن اشتغال میجویند ازنظر بگذرانم تا بهترین آنها را برای خویش برگزینم ونمیخواهم ازکارهای دیگران سخن گویم ولیکن چنین یافتم که برای

(۱) حکمای رواقی را در نظر دارد و کلام یکی از آن طائفه است که حکیم مانند خداوند خرسند است . کلیه از این دستور سوم اخلاقی استفاده میشود که دکارت در اخلاق متمایل بشیوهٔ رواقیان بوده و پوشیده نیست که آنجماعت از این رو طریقهٔ عرفا ومرتاضین داشتند .

من نیکوتر کار آنست که در همان شغلی که دارم پایداری نمایم یعنی همهٔ عمر را صرف پروردن عقل کنم و باندازهٔ که میتوانم در شناخت حقیقت بروشی که برای خود اختیار کرده‌ام پیش روم چه از زمانی که بپیروی این روش بنا گذاشته بودم چنان شادیهای تمام در می یافتم که گمان نمیکردم در این زندگانی از آن بهتر و بی آزارتر کامرانی میسر شود وچون هر روز بآن وسیله حقایقی کشف میکردم که بنظر من در کمال اهمیت و برای مردم دیگر عموماً مجهول بود خاطرم چنان خرسند میشد که بهیچ چیز دیگر دل نمیدادم. از این گذشته اختیار اصول سه گانهٔ سابق الذکر مبنی بر عزم من بود بر اینکه کسب معرفت را دنبال کنم زیرا چون خداوند بهر کس بینائی داده که حق را از باطل تمیز دهد هرگز ممکن نبود بپیروی عقاید دیگران راضی شوم مگر باین نیت که در زمان مقتضی آنهارا با قوهٔ عقل خویش بیازمایم و اینکه بپیروی آن عقاید راضی شده و تردید را از خود دور کردم باین امید بود که اگر عقاید نیکوتری وجود دارد موقع دریافت آنهارا از دست نخواهم داد. بالاخره آرزوی خودرا محدود نساخته و قانع وخرسند نمیشدم اگر راهی در پیش نگرفته بودم که از آن راه بااطمینان از کسب همه معلوماتی که بر آن توانا هستم ازدرك همه نعمتهای حقیقی که برای من میسر است نیز مطمئن باشم خاصه اینکه چون اراده ما مایل بطلب یا دفع چیزی نمیشود مگر بسبب اینکه فهم ما آنرا نیك یا بد جلوه میدهد پس کردار نیك بسته است بفهم درست(۱) و اگر شخص بنیکوتر وجهی فهم کند نیکوتر علمی که بر آن قادر است نیز مینماید یعنی همهٔ فضایل و نعمتهای دیگر را که ممکن است دارا میشود و هر کس بر این قضیه یقین کند البته خرسند خواهد بود

پس از آنکه این اصول را بدست آوردم و آنهارا باحقایق ایمان که همیشه خاطرم بر امور دیگر مقدم میدارد یك سو گذاشتم بر آن شدم که دیگر معتقدات خویش را می توانم بلا مانع دور بیندازم و از آنجا که امیدوار بودم بآموزش مردم اینکار بهتر بپردازم تا باآرامیدن در حجره و کنار آتش که همهٔ تفکرات پیشین در آنجا برای من روی داده بود دو باره عزم سفر کردم و پیش از آن که زمستان بآخر برسد براه افتادم و نه سال پی در پی دیار بدیار گردش نمودم و کوشیدم تا درهمه بازیهائی که در نمایشگاه جهان داده میشود از تماشائیان باشم نه از بازیگران ومخصوصاً درهر امر اندیشه میکردم ودر آنچه ممکن است آنرا مسکوك سازد و مارا باشتباه اندازد پس همواره خطاهائی که سابقاً در ذهنم راه یافته بود بیرون میکردم و در این باب بر روش شکاکان (۲) نمی رفتم که

---

۱ این مدعا موافق است با رای سقراط و افلاطون که فضیلت را دانش میدانند

۲ بصفحهٔ ٤٤ رجوع کنید.

تشکیك آنها محض شك داشتن است وتعمد دارند که در حال تردید بمانند بلکه برعکس منظور من همه این بود که بیقین برسم واز خاك سست و رملها ئی یافته و برسنك و زمین سخت پا گذارم وبگمانم که در این نیت کامیاب میشدم زیرا چون کوشش داشتم غلط غیر متیقن بودن قضایائی را که بنظر دارم بدلایل روشن ومطمئن ثابت کنم نه باحدسیات ضعیف پس همواره از هرقضیه هرچند مشتبه ومشکوك مینمود سود قطعی میبردم اگر همه این بود که بدانم هیچ معلوم یقینی از آن حاصل نمیشود وهمچنانکه مردم چون خانه کهنه را کوبیدند مصالح آنرا برای ساختن خانهٔ نو بکار میبرند منهم درضمن ویران ساختن عقاید بیبنیاد خویش مشاهداتی نموده و تجربه های چند میکردم که بآن واسطه بعدها میتوانستم عقاید درست تر اتخاذ کنم ونیز در روشی که پیشنهاد خود ساخته بودم همواره قدم میزدم زیرا علاوه برآنکه میکوشیدم کلیهٔ افکار خویش را بر وفق قواعد آن روش اداره کنم گاه گاه ساعاتی چند ذخیره وبالاختصاص مصروف مینمودم بعمل کردن در آن روش در مشکلات ریاضی یا غوامض دیگر که میتوانستم یك اندازه نظیر مشکلات ریاضی قرار دهم باین وسیله که آنهارا از همهٔ اصول علوم دیگر که بدرستی استوار نمییافتم(۱) جدا سازم چنانکه بیان آن را در این کتاب در موارد چند (۲) ملاحظه خواهند نمود پس باین روش ظاهرا مانند کسانی روزگار میگذراندم که جز آرام و بی آزار زندگی کردن کاری نداشته در پی جدا ساختن لذاید از قبایح میباشند برای برخورداری از اوقات فراغت و پرهیز از دلتنگی هرگونه تفریح نجیب را بکار میدارند ولیکن درهمان حال از دنبال کردن مقصود باز نمی ایستادم و شاید که در کسب معرفت حقیقت از این راه بیشتر استفاده میکردم تا اینکه تنها بخواندن کتب ومعاشرت فضلا اکتفا کنم(۳)

اما این نه سال گذشت و هنوز در بارهٔ مشکلاتی که بر حسب عادت میان فضلا بحث میشود اتخاذ رائی نکرده و بجستن مبانی حکمتی که از فلسفهٔ متداولی(٤) بیقین نزدیکتر باشد وارد نشده بودم وچون میدیدم بسیاری ازمردمان بلند قدر سابقا باین کار دست برده وکامیاب نگردیده اند (٥) آنرا چنان دشوار میانگاشتم که شاید جرئت باقدام

«۱» مقصود اصول طبیعیات ارسطو است

«۲» مقصود کتاب مناظر وکائنات جو وهندسه است که این گفتار مقدمهٔ آن بوده ودر واقع مصنف انقلابی را که در علم وحکمت آورده در آن کتاب و این مقدمه بنیاد نهاده است.

«۳» از کلیهٔ احوال دکارت برمیآید که بمعاشرت مردم ومخصوصا خواندن کتب رغبت نداشته است «٤» مقصود حکمت اسکولاستیك است که آن زمان رایج و اساس معارف اروپا بود

«٥» مقصود فرنسیس بیکن وبعضی از دانشمندان مائهٔ شانزدهم میباشد صفحه ۷۹ و ۸۰ رجوع کنید»

نمیکردم و لیکن دیدم بر سر زبانها افتاده که من بمقصود راه یافته ام و نمیدانم منشاء این آوازه چه بود اما اگر سخنان خودم در این باب تأثیری داشته و مایهٔ این فرض شده باشد از آن نیست که داعیه علم داشتم بلکه جز این نبوده است که در آنچه نادان بودم بیش از کسانیکه تحصیل اجمالی کرده اند صادقانه بنادانی خویش اقرار میکردم و دلایل خودرا بر مشکوك دانستن بسیاری از چیزها که مردم دیگر یقین میدانند اظهار مینمودم اما چون آن اندازه بزرك منش بودم که نمیخواستم جز آنچه هسم در باره من گمان برند بر آن شدم که بهر وسیله بکوشم تا آوازه و نامی را که دریافته ام سزاوار شوم.

پس این آرزو درست هشت سال پیش مرا ازهمه اماکنی که در آنجا دوست و آشنا داشتم دور ساخت و اینجا منزوی گردانید در کشوری(۱) که طول مدت جنك (۲) سامانی در آن فراهم کرده که گویا تنها مرادش از لشگرداری آنست که مردمان در کمال آسودگی از ثمرات امنیت بهره مند باشند(۳) و درمیان گروهی انبوه که اهل سعی وعمل اند و توجه ایشان بکارهای خویش از کنجکاوی بامور دیگران بیش است و من در اینجا از هیچیك از لوازم آسایش که درشهرهای پررفت آمد فراهم است کمی ندارم هرچند مانند اینکه در بیابان دور دست افتاده باسم توانسته ام بتنهائی و گوشه نشینی بسر برم

بخش چهارم

نمیدانم نخستین مطالعاتی را که آنجا کردم باید برای شما نقل کنم یا نه زیرا که آن فکرها چنان فلسفی واز اندیشه های متعارفی دور است که شاید برای همه کس خوش آیند نباشد و لیکن برای اینکه همه بتوانند نظر کنند در اینکه مبانی که من اختیار کرده ام استوار هست یا نیست یك اندازه خودرا ناچار میدانم که سخنی از آن بمیان آورم(٤)

از دیر زمانی برخورده بودم باینکه در اخلاقیات گاهی لازم میشود آدمی عقایدی پیروی کند که غیر یقینی بودن آن را میداند ولیکن مصلحت در این میبیند که آنرا یقین فرض کند چنانکه پیش از این بیان کردیم اما من چون در آن هنگام میخواستم فقط بجستجوی حقیقت مشغول باشم معتقد شدم که باید بکلی شیوه مخالف اختیار کنم و آنچه را اندکی محل شبهه پندارم غلط انگارم تا ببینم آیا سرانجام چیزی در ذهن باقی میماند که بدرستی غیر مشکوك باشد پس چون گاهی از اوقات حس ماخطا میکند و مارا باشتباه

«۱» مملکت هلاند «۲» جنك هلاندیها با اسپانیا برای تحصیل آزادی واستقلال «۳» نظر باینکه لشگرداری ممالك دیگر برای جنك وجدال بود نه برای حفظ انتظام وامنیت

«٤» گذشته از غموض مطالب عبارت هم ایجاز مخل دارد و باید بتوضیحاتی که در فلسفه دکارت داده ایم مراجعهٔ نمود بصفحه ۱۰۷ تا ۱۱٤ رجوع فرمائید.

میاندازد فرض کردم که هیچ امری ازامور جهان درواقع چنان نیست که حواس بتصور ما درمیآورند وچون کسانی هستند که درمقام استدلال حتی درمسائل بسیار ساده هندسه بخطا میروند واستدلال غلط میکنند وبرای منهم مانند مردم دیگر خطا جایزاست پس همه دلائلی را که پیش ازاین برهان پنداشته بودم غلط انگاشتم وچون همه عوالمی که ببیداری برای مادست میدهد درخواب هم پیش میآید درصورتیکه هیچ یك ازآنها درآن حال حقیقت ندارد بنارا براین گذاشتم که فرض کنم هرچه هروقت بذهن من آمده مانند توهماتیکه درخواب برای مردم دست میدهد بی حقیقت است ولیکن هماندم برخوردم باینکه درهمین هنگام که من بنارا بر موهوم بودن همه چیز گذاشته ام شخص خودم که این فکر را می کنم ناچار باید چیزی باشم وتوجه کردم که این قضیه «می اندیشم پس هستم» (۱) حقیقتی است چنان استوار وپابرجا که جمیع فرضهای غریب وعجیب شکاکان هم نمیتواند آنرا متزلزل کند پس معتقدشدم که بی تأمل می توانم آنرا درفلسفهٔ که دربی آن هستم اصل نخستین قرار دهم .

آنگاه بادقت مطالعه کردم که چه هستم ودیدم می توانم قائل شوم که مطلقاً تن ندارم وجهان ومکانی که من آنجا باشم موجود نیست اما نمی توانم تصور کنم که خود وجود ندارم بلکه برعکس همینکه فکر تشکیك درحقیقت چیزهای دیگررا دارم ببداهت و یقین نتیجه میدهد که من موجودم درصورتیکه اگرفکر ازمن برداشته شود هرچند کلیه امور دیگر که بتصورمن آمده حقیقت داشته باشد هیچ دلیلی برای قائل شدن بوجود خودم نخواهم داشت (۲) .

ازاینرو دانستم من جوهری هستم که ماهیت یاطبع اوفقط فکرداشتن است وهستی او محتاج بمکان وقائم بچیزی مادی نیست و بنا برین آن من یعنی روح (نفس) که بواسطهٔ او آنچه هستم هستم کاملا از تنم متمایزاست بلکه شناختن او از تن آسانتراست واگرهم تن نمی بود روح تماماً همان بود که هست .

سپس تأمل کردم که بطورکلی چه لازم است برای هرقضیه تادرست ویقینی باشد زیرا چون یك قضیه یقینی یافته ام باید بدانم یقین چیست پس برخوردم باینکه در این قضیه « فکر دارم پس وجود دارم» هیچ چیز مایهٔ اطمینان من بحقیقت آن نیست مگراین

«۱» یا «فکر دارم پس وجود دارم» این عبارت معروف که اساس فلسفه دکارت واقع شده در فرانسه چنین است je pense donc je suis و بزبان لاتینی چنین ترجمه شده است Cogito ergo sum و در نزد حکمای فرنك اشاره بقضیه Cogito بسیار میشود ومقصود همان جمله است و در این عبارت مفهوم فکر واندیشه متضمن معنی حس وشعور وعلم وادراك و اراده نیز هست «۲» یعنی مادام که فکردارم فرضا که دنیا معدوم شود من موجودم اما اگر فکر ازمن زایل گردد فرضا دنیا موجود باشد من نیستم پس وجود من امری است خاصی که موقوف بر وجود عالم ظاهر نیست

که روشن میبینم که تا وجودی نباشد فکری نیست از اینرو معتقد شدم که قاعدهٔ کلی می توانم اختیار کنم که هرچه را روشن و آشکارا درمی یابم حقیقت دارد ولیکن یك اندازه اشکال هست در اینکه بدرستی بدانیم آنچه آشکارا دریافته میشود کدام است . آنگاه فکر کردم که من در حال شك میباشم و بنابرین وجود من کامل نیست زیرا روشن و آشکار است که دانستن بکمال نزدیك تر است تا شك داشتن پس بر آن شدم که معلوم کنم اندیشهٔ وجود کامل تر از خود را از کجا آورده ام پس آشکارا معلومم شد که آن اندیشه از ذاتی که در واقع کامل تر از من است بمن رسیده است . درخصوص منشاء فکر خودم بر بسیاری از چیزها سوای خویش مانند آسمان و زمین و روشنی و گرمی و هزار چیز دیگر نگرانی نداشتم زیرا چون در آنها چیزی نمی یافتم که آنها را بمن برتر از خودم بنماید می توانستم معتقد شوم که اگر حقیقت دارند بسته بذات من میباشند از جهت کمالی که در آن هست و اگر حقیقت ندارند منشاء تصور من از آن ها عدم یعنی جنبهٔ نقص وجود من است (۱) .

اما درباب منشأ تصور وجود کاملتر از خودم چنان نبود چه روشن است که آنرا ناشی از عدم نمی توان دانست و نیز قبول اینکه وجود کاملتر ناشی از وجود ناقص تر و تابع آن باشد همان اندازه بر ذهن گران است که بخواهد قبول کند که از هیچ چیزی بیرون آید پس می توانستم آنرا از خود ناشی بدانم بنابرین چاره نبود جز اینکه بگویم ذاتی بحقیقت کاملتر از من آنرا در ذهن من نهاده و آن ذات همهٔ کمالاتی را که بتصور من میآید دارا میباشد یعنی بعبارت دیگر اگر بخواهم بیك کلمه ادا کنم آن خداست .(۲) براین بیان افزودم که چون من بکمالاتی علم دارم که خود فاقد آنها میباشم پس وجود منحصر بفرد نیستم (اجازه بدهید در اینجا اصطلاحات اهل مدرسه را آزادانه بکار برم) و ناچار وجود دیگری که کاملتر از من که من بستهٔ باو باشم آنچه را که دارم از او کسب کرده باشم باید بوده باشد چه اگر من تنها و مستقل از هر وجود می بودم و بهرهٔ اندکی که از وجود کامل دارم از خودم بود بهمان دلیل کمالات دیگری را هم که میدانستم فاقد آنها هستم میبایست از خود بوده دارا شوم و بنابرین وجودی باشم بیکران جاوید بی تغییر همه دان همه توان مختصر دارای همه کمالاتی که می توانستم در وجود خداوند قائل شوم زیرا بنا براستدلالی

(۱) این مدعا ناشی از این عقیده است که حقیقت عین وجود است همچنانکه خلاف حقیقت همان عدم است ومعنی عبارت اینکه چیزهائیکه در رتبه مادون من هستند منشاء علم من بآنها خود من هستم اگر حقیقت یعنی وجود دارند جنبهٔ کمال من منشأ آنست واگر حقیقت ندارند یعنی معدوم اند تصور من از آنها ناشی از جنبه نقص من است .

(۲) بعبارت دیگر استدلال دکارت برا ثبات وجود خداوند اینست که فکر وجود کامل درذهن من هست وچون من ناقصم ممکن نیست من خودم منشأ آن فکر باشم پس ناچار وجود کاملی هست که منشأ آن فکر است ووجود کامل خداست .

که کردم برای آنکه بمعرفت‌ذات باری باندازهٔ که برای ذات‌من‌میسر است برسم‌همین بس بود که هرچه‌را که تصوری از آن درذهن من‌است بنظر آورم که آیا دارابودن‌آن کمال‌است یا نقص و بیقین میدانستم که‌هرکدام از آنها که‌دلیل بر نقص‌است در وجود باری نیست وآن دیگرها هست چنانکه میدیدم که‌شك وتلون وغم وامثال‌آن‌نمیتواند دراو باشد زیرا که‌من خود آرزو دارم ازاین احوال فارغ‌باشم .ازاین گذشته‌از بسیاری از چیزهای محسوس وجسمانی تصوراتی داشتم وهرچندفرض میکردم خواب میبینم و آنچه رؤیت میکنم یا بخیالم میرسد بی‌حقیقت‌است نمی‌توانستم منکر شوم که تصور آنها راستی درذهن من موجوداست . اما پیش ازاین روشن دیده‌بودم که‌ذات مدرك غیاز جسمانی‌است و ترکیب مطلقاً علامت تبعیت و بیعیت مسلماً نقص‌است پس‌حکم کردم که‌مرکب‌بودن ازآن‌دوذرات(۱) برای خدا کمال نتواند بود وبنا براین‌ذات باری‌مرکب نیست اما اگر درعالم اجسامی یاعقولی یاذوات دیگری هست که‌کامل‌نباشند وجودآنها البته تابع وقائم بقدرت‌اوست وبی‌او یکدم نمی‌توانند باقی بمانند(۲)

آنگاه خواستم حقایق دیگرجستجو کنم پس‌موضوع نظر ارباب هندسه را در پیش گرفتم که آنرا مانند جسمی پیوسته تصور می‌کردم یافضائی‌دارای‌ابعاد‌نامتناهی طول وعرض‌وعمق یا ارتفاع قابل‌تقسیم باجزاء چندکه پذیرنده اشکال و مقدار های مختلف وهمه‌نوع‌حرکت وتغییرمکان بوده باشند چنانکه ارباب هندسه موضوع نظر خودرا تصور میکنند وبعضی ازبراهین سادهٔ آنهارا درمد نظرآوردم وباتوجه‌باینکه قطع ویقینی که‌همه کس‌دربارهٔ آنها قائل است فقط مبنی براینستکه برطبق قاعدهٔ که پیش‌ازاین مذکور داشته‌ام تصور آن‌ها بدیهی‌است برخوردم باینکه درآن‌براهین نیز هیچ‌چیز نیست که مرا بوجود موضوع (۳) آنها مطمئن‌سازد چه مثلا تصدیق داشتم باینکه چون فرض‌مثلث کنیم لازم میآید که مجموع‌سه‌زاویه‌اش دوقائمه باشد اماچیزی نمی‌یافتم که مرا مطمئن کند درعالم مثلثی وجود دارد ولیکن‌چون برمیگشتم بتصوری که‌ازیك‌وجود کامل دارم میدیدم همان اندازه متضمن هستی‌است که در تصور مثلث دو قائمه بودن سه زاویه ضرورت دارد یادرتصور کره لازم‌میآید که‌همهٔ نقاط‌آن ازمرکزش بیك‌فاصله باشد بلکه ازآنهم‌بدیهی‌تر و بنا براین هستی خداوند که‌همان‌وجود‌کامل است لااقل باندازه براهین هندسی متیقن میباشد (٤)

(۱) یعنی ذات‌مدرك وذات‌جسمانی . (۲) اشاره بخلق‌مدام که‌درجای‌خود‌توضیح داده‌ایم (بصفحه ۱۱۳ رجوع فرمائید) (۳) یعنی ابعاد و اشکال

(٤) حکمای اروپا این بیان را برهان وجودی Preuve ontologique گفته‌اند ولیکن در حقیقت برهان نیست وحاصل کلام دکارت این می‌شود که تصور وجود خداوند ازضروریات عقلی وبدیهیات است .

اما اینکه بسیاری از مردم شناختن آن وجود و حتی نفس خویش را دشوار می‌یابند بسبب آنست که هیچگاه ذهن خودرا از امور محسوس برتر نمیبرند و باندازه‌ای خو کرده اند باینکه همه چیزرا بوسیلهٔ قوهٔ خیال که طریق مختص بتصور اشیاء جسمانی است بذهن بیاورند که هرچه‌را بوهم ایشان نگنجد قابل ادراك نمی‌دانند و درستی این قول از اینجا معلوم است که فیلسوفان هم در مدارس باین اصل قائلند که هیچ چیز در فهم انسان وارد نمیشود مگر اینکه بدواً بحس درآمده باشد و حال آنکه تصور خدا و روح البته هیچوقت بحس در نیامده و هر کس بخواهد برای درك آن‌ها بقوه وهم و متخیله متوسل شود مانند کسی است که شنیدن آوازها یا بوئیدن بوهارا بخواهد بوسیلهٔ چشم انجام دهد بااین تفاوت که اطمینان بقوه باصره کمتر از شامه یاسامعه نیست ولیکن قوهٔ خیال وحس هرگز ما بچیزی مطمئن نمی‌سازد مگر اینکه فهم ما میانجی شود (۱)

باری اگر هنوز کسانی هستند که بادلائلی که من آورده‌ام بهستی خداوند و روح خویش یقین نکرده‌اند باید بدانند که وجود چیزهای دیگر مانند تن و زمین و ستارگان و مانند آن‌ها که شاید بیشتر بآن اطمینان دارند کمتر یقینی است زیرا هرچند اخلاقاً (۲) این چیزهارا می‌توان بیقین موجود دانست و شك در وجود آن‌ها سفاهت بنظر میآید ولیکن هرگاه شخص عاقل یقین فلسفی را منظور بدارد ناچار تصدیق خواهد کرد که چون انسان در خواب تنی و زمینی وستارگانی میبیند بی‌حقیقت ولی درحال رؤیا در وجود آنها شك نمیکند برهمین قیاس بآنچه در بیداری حس می کند نیز نمی‌تواند مطمئن باشد زیرا از کجا می‌توان دانست که ادراکات هنگام خواب بی‌حقیقت‌تر از محسوسات بیداری است در صورتی که در عالم رؤیا هم قوت وحدت آنها غالباً کمتر از بیداری نیست و هرقدر دانشمندان مطالعه کنند گمان ندارم دلیلی بیابند که بتوانند آن شك‌را مرتفع کنند اینکه از پیش وجود باری‌را مسلم بدارند چه نخست همین فقره که من آنرا قاعده قرار دادم که هر آنچه ماروشن و آشکارا درك می کنیم حقیقت دارد یقین نیست مگر بسبب آنکه خداوند موجود و وجودی کامل است و ازما آنچه هستی است ناشی از اوست (۳) و

---

(۱) یعنی حواس ظاهر همه درعرض یکدیگرند درحالیکه عقل فوق حواس است پس توقع ادراك معقولات ازحواس ظاهر بیجاتر است تا توقع ادراك بوار چشم.

(۲) دکارت دوقسم یقین قائل است یقین اخلاقی برای آنکه شخص اعمال خودرا بر آن مبتنی کند ویقین فلسفی که ببیان عقاید باید باشد و آن وقتی است که امری در نزد عقل ضروری شود.

(۳) بر دکارت اعتراض کرده‌اند که اول اثبات وجود باری را ببداهت کرد و اینك حقیقت امور بدیهی را متکی بوجود باری میکند یعنی وجود خداوندرا ضامن صحت امور بدیهی قرارمیدهد پس دور قائل شده است ودرین باب بحث زیاد کرده‌اند مجمله گفته‌اند وقتی که عقل امری‌را ببداهت درك میکند صحتش ضمانت خداوندرا لازم ندارد چنانچه درموقع ادراك وجود نفس و باری تعالی حاجت نبود ولیکن هنگامیکه عقل استناد بادراك قبلی میکند نه حضوری درآن صورت اطمینان بدرستی آن نظر بصدق ذات باری میباشد

از اینجا معلوم میشود که تصورات ما چون امور واقعی هستند و آن‌اندازه که روشن‌و آشکارند ناشی ازخداوندمیباشند ازآن‌جهت‌جزحقیقت نتوانند بود و بنابرین درتصورات ما خطا نمی افتد مگر در آنها که مبهم و تیره‌اند بسبب آنکه‌مناسبتی باعدم دارند یعنی تیرگی و ابهام‌آنها در نزدما ازآن‌جهت است که ماوجودهای کامل‌نیستیم‌وبدیهی‌است که ذهن از نسبت دادن نقص یا خطا بخداوند بهمان‌اندازه‌ابا دارد که‌بخواهد کمال‌یا حقیقت را ناشی ازعدم بپندارد اما اگر نمیدانستیم که‌دروجود ما هرچه حقیقت‌وواقعیت دارد ناشی ازوجودی کامل و بی‌پایان است‌تصورات‌ما هرچندروشن‌وآشکارا میبود بهیچ دلیل نمیتوانستیم مطمئن شویم که کمال حقیقت را دارا باشند (۱)

اما پس از آنکه شناخت خدا و نفس‌آن‌قاعده را بر مامسلم‌ساخت بآسانی‌دانسته میشود که عوالمی که درخواب بمخیله ما میگذرد بهیچوجه مارا نسبت بحقیقت افکاری که در بیداری‌داریم نباید بشك بیندازدزیرااگر هم درخواب هم تصور واضحی برای‌مادست دهد مثلا مهندسی برهانی‌تازه کشف کند خواب بودنش مانع نیست از اینکه‌راست باشد و خطاهای بسیار در عالم‌رویا یعنی‌اینکه بسی چیز ها همان‌گونه که بحواس‌ظاهری دربیداری در میآیند درخواب‌جلوه مینمایند آن‌نیز نبایدمارا در بارهٔحقیقت‌آن‌تصورات متزلزل سازد چه در بیداری‌هم ممکن است درآن امور بخطارویم چنانکه‌چون آدمی مبتلا بمرض‌یرقان باشد همه‌چیزرا زرد می‌بیند ویااینکه ستارگان و دیگرچیز های دور بسیار خرد تر از آن مینماید که هستندزیراکه درهرحال چه‌درخواب باشیم وچه در بیداری‌هرگز نباید تسلیم‌شویم مگر ببداهت امور در نزدعقل وتوجه‌فرمائید که بداهت در نزد عقل را معتبرتر میدانم نه‌در نزدخیال یاحس چه هرچند خورشیدرا بنهایت‌روشن میبینیم نباید از آن قیاس کنیم که بزرگی‌اوهماست که میبینیم‌وهمچنین‌میتوانیم‌واضح و روشن‌سر شیری برتن بزی‌تصویر کنیم‌وازآن‌لازم نمی‌آید که‌چنین موهومی‌موجودباشد زیرا عقل حکم‌نمیکند که آنچه این قسم میبینیم یا تخیل میکنیم واقع است‌اما حکم میکند که تمام تصورات یامعانی ذهنی ما باید یك‌منشاءحقیقی داشته باشد(۲)وگرنه ممکن نبودخداوند که مطلقا کامل وحق است‌آن تصورات یامعانی را درمانهاده‌باشد

---

(۱) این استدلال‌مبنی‌براینست که کمال و حقیقت معادل باوجود وخطا و نقص‌مساوی عدم میباشند .

(۲) چنانکه در جای دیگرگفته ایم دکارت تصورات‌را خطا نمیداند‌ووقوع‌خطارا در تصدیقات یعنی در مقام نفی واثبات ممکن میشمارد ومعتقداست که‌حواس‌ظاهرحقایق اشیاءرا‌نما نمی نمایند فقط نفع وضرر آنهارا برای وجود ما معلوم‌میکنند واین‌خود حقیقتی‌است اما اگرما بوسیلهٔ حواس‌حکم بحقایق اشیاء بکنیم بخطا میرویم .

و همچنانکه استدلالات ما هرگز درخواب بوضوح وتمامی بیداری نیست هرچند توهمات و تخیلات مادر عالم رؤیا بعضی از اوقات بهمان حدت و صراحت است باز عقل حکم میکند که چون همه افکار ما نمیتواند حقیقت باشد بسبب آنکه ما کامل نیستیم پس آن اندازه از حقیقت که در آنها هست البته درافکار بیداری بیشتر باید باشد تا افکاری که درخواب روی میدهد .

بخش پنجم

کمال خرسندی را میداشتم که دنبالهٔ سخن را بگیرم و سلسله حقایق دیگر را که از آن حقایق اولیه استخراج کرده ام باز نمایم اما چون برای این مقصود محتاج خواهم بود از مسائل چندگفتگو کنم که میان فضلا محل مباحثه است با آنها نمیخواهم نزاع داشته باشم بهتر میدانم خود داری نمایم و فقط بطور کلی اشاره کنم که آن مسائل کدام است تا دانشمندان حکم کنند که عامه را از اطلاع بر خصوصیات آنها مصلحتی وفایدهٔ هست یا نیست .

در تصمیم خود باقی بوده‌ام بر اینکه هیچ اصلی را نپذیرم جز آنچه برای اثبات وجود خدا و نفس بکار برده بودم و هیچ امری را حقیقت نپندارم مگر آنکه از براهین ارباب هندسه روشن‌تر و متیقن‌تر بیابم با اینهمه جرأت میگویم که نه تنها در اندك زمانی در کلیهٔ مشکلات مهم که در فلسفه بر حسب عادت محل بحث است کامیابی حاصل نمودم بلکه برخوردم ببعضی قوانین که خداوند چنان در عالم خلقت مقرر داشته وصورتی از آن در ذهن ما نگاشته است که پس از آن که بقدر کفایت اندیشه کردیم نمیتوانیم شك نمائیم که آنچه در عالم هست یا روی میدهد قوانین مزبور کاملا در آن مرعی میباشد . سپس چون دنبالهٔ آن قوانین را گرفتم گمان دارم حقایقی چند مکشوف ساختم که از هر چه پیش از آن دریافته یا امیدوار بدریافت آن بودم سودمندتر ومهمتر بود .

ولیکن چون اصول آن کشفیات را در تصنیفی (۱) بیان کرده‌ام که ببعضی از ملاحظات طبع و نشرش را مناسب نمیدانم بهترین وسیله شناسانیدن آنها این است که محتویات آن کتاب را باختصار ذکر کنم . قصدم این بود که آنچه را پیش از نوشتن کتاب گمان میکردم در خصوص حقیقت اشیاء جسمانی میدانم در آن درج نمایم اما همچنانکه نقاشان چون نمیتوانند همه سطوح جسم جامدی را بریك صفحه بنمایند یکی از سطوح مهم

---

(۱) مقصود کتاب موسوم به « احوال عالم » Traité du Monde که چون مشتمل و مبتنی بر رای بحرکت زمین بودهمینکه گالیله باین جرم محکوم شد دکارت از طبع و نشر آن تصنیف منصرف گردید و از بیاناتیکه اینجا میکند میخواهدزمینه تهیه نماید شاید بتواند آن کتاب را بیدغدغه و غوغا منتشر سازد .

آنرا اختیار کرده وروشنائی میدهندودیگرهارا درسایه میاندازندو نمینمایند مگر باندازهٔ که بواسطه نظر کردن بآن سطح دیدن آنها ممکن است منهم از ترس اینکه نتوانم آنچه را در ضمیر دارم بنگارم بنارا براین گذاشتم که آنچه در خصوص نوردرك کرده ام بتفصیل بیان کنم آنگاه بمناسبت نور چیزی از خورشید وستارگان ثابت بگویم بسبب اینکه نور تقریباً تنها از آن اجسام میتابد واز افلاك سخن برانم چه آنها نور را انتقال میدهند واز سیارات وستارهای دنباله دار وزمین گفتگو بمیان آورم از آنجهت که نور را منعکس میکنند و بالاختصاص ازهمه اجسامی که در روی زمین موجود است سخن گویم از آن روکه یا رنگین یا حاکی ماورا یا نورانی میباشند و عاقبت از آدمی بحث کنم بملاحظه اینکه ناظر نور است حتی برای اینکه مطلب پر زننده نباشدو آنچه رادر نظر داشتم بهتر بآزادی بیان کرده مجبور نشوم نسبت بعقایدی که فضلا پذیرفته اندرد یا قبول اظهار کنم بنا گذاشتم که این عالم را وارها نمایم تا میدان مباحثه ایشان باشد و عالم دیگری فرض کنیم که خداوند در جائی دیگر در فضای موهوم مقداری از ماده بفزاید و اجزاء عدیده آنرا بی ترتیب و بانواع مختلف بحرکت درآورده و اختلاطی و هبائی(۱) فراهم کند همان اندازه مشوش که شاعران بتوانند تخیل کنند(۲) وسپس کاری نکند جز رسانیدن همان مددی که برحسب عادت بعالم خلقت می رساند و آنرا رها کند تا بروفق قوانینی که برقرار فرموده جریان یابد و بااین فرض ببینیم چه پیش میآید ، (۳) پس بدواً احوال آن ماده را بیان کردم وآن را چنان بازنمودم که بگمانم چیزی روشن تر ومفهوم تر ازآن در دنیا نیست مگر آنچه در بارهٔ خداوند و نفس پیش ازین گفته ام چه مخصوصاً فرض کردم که درآن ماده هیچیك ازصوریا صفاتی(٤) که در نزد اهل مدرسه محل مشاجره است وجود نداردو هیچ چیز یکه معرفتش برای اذهان ما

---

(۱) Chaos

(۲) اشاره است بتشویش اوضاعیکه هیسیودوس شاعر یونانی در کتاب خلقت ولوکرسیوس شاعر رومی در کتاب طبیعت فرض کرده اند .

(۳) چون منظور دکارت این بوده که کلیه خلقت و امورعالم را بوجه علمی بیان کرده و تابع قوانین علم حرکات قرار دهد واین مدعا مخالف تعلیمات اسکولاستیك و تغییراتی بوده که اولیای دین کاتولیك از مدلول توراة میکردند لهذا عقاید خود را درطبیعیات باین عنوان پیش آورده که عالم موجود را موضوع بحث قرار نداده و عالم موهومی فرض کرده واصول متخذهٔ خود را بآن عالم تطبیق نموده و خواسته است بطور غیر مستقیم برساند که عالم موجود هم تابع همان قوانین است و جریان امور بر طبق قوانین مزبور ضروری است .

(٤) باصطلاح حکمای قدیم صور جسمیه و نوعیه و خواص وطبایع اجسام ومقصود ازاین فرض آنست که مستقیماً تعلیمات اسکولاستیك را انکار نکند بلکه چون معلوم شد عالم را بوجه دیگر میتوان توجیه نمود تعلیمات اسکولاسیك ضمنا و بالتبع ابطال شود .

باندازۀفطری نباشد که در آن باب تجاهل‌هم نتوانیم بکنیم. آنگاه باز نمودم که قوانین طبیعت چگونه است و دلایل‌خودرا بر هیچ اصلی متکی نساختم مگر بر کمالات بی‌پایان الهی و آنچه از قوانین‌مزبور ممکن بود محل‌شبهه واقع شوددر اثبات‌آن‌اهتمام کردم و بازنمودم که اگر خداوند عوالم بسیار نیزخلق‌می‌فرمود در هیچکدام از آنها آن قوانین غیر مرعی نمیماند. سپس ظاهر کردم که جزء اعظم آن ماده بمقتضای قوانین مزبور البته بایدبترتیبی قرار گیرد که متشابه با افلاك ما باشد و قسمتی از آن بایدیك کره زمین تشکیل دهدوقسمت دیگرسیاران وستاره های‌دنباله‌دار را بسازد ومقداری از آنهم یك خورشید و ستارگان ثابت ایجاد کند و دراین مقام دربارۀنور بسط‌سخن دادم و بتفصیل بیان کردم که نوری که در خورشید وستارگان باید باشدچیست‌وچگونه ازآنجا در یك دم فضای پهناور آسمان‌را می‌پیماید (۱) و از سیارات و ستاره های دنباله دار بسوی زمین منعکس میگردد ونیز مطالبی‌چند راجع بمادۀ افلاك‌وستاره‌ها و وضع و حرکات و تمام صفات آنها افزودم حنانکه بعقیدۀ خود بدرستی باز نمودم که دراین عالم واقعی‌هیچ چیز دیده میشود که در آن عالم فرضی که وصف‌میکردم مانند آن نباشدیا نتواندباشد وآنگاه ازآن‌جا سخن‌را بالاختصاص‌بسوی‌زمین کشانیدم وباز نمودم که هرچند فرض‌من بصراحت این بود که خداوند درمادۀ که زمین‌را از آن ترکیب کرده ثقل قرار نداده‌است معذلك تمام اجزای آن‌درست بسوی‌مرکزش‌متوجه میشوند (۲) و چون در سطح زمین آب وهوا موجود باشداوضاع افلاك وستارگان مخصوصاً ماه میبایست سبب ظهور جزر و مدی شود که از هرحیث مانند جزر ومد دریاهای ما باشد و بعلاوه هم آب وهم‌هوا باید جریانی از مشرق بسوی مغرب‌داشته باشند چنانکه دراقطارمیان مدارین (۳)مشاهده میشود ونیز در روی زمین‌باید کوه و دریا و چشمه ورودخانه‌طبیعت حادث گردد و درکانها معدنیات‌موجودشود ودربیابانها گیاه برویدوبطور کلی همۀ موادی که ممتزج یا مرکب‌مینامند تکوین گرددومنجمله چون بعد از ستارگان در دنیا بجز آتش چیزی نمیدانم که نور از آن بتابدپس‌ساعی شدم که آنچه راجع بماهیت آتش است بدرستی معلوم کنم که چگونه‌ظاهر میسودودوام می یابد و چراگاهی حرارت بینور و زمانی نوربی‌حرارت دارد وچگونه‌در اجسام رنگهای گوناگون عارض میسارد وحالات مختلف دیگرو بعضی راذوب‌و برخی‌راسخت میکند و تقریباً همه را میسوزاند یاتبدیل بدود وخاکستر میکند وبقوت‌عمل خوداز خاکستر آبگینه میسازد و حون تبدل‌خاکستر بشیسه بنظر من‌یکی‌ازمعجب‌ترین‌اموری

(۱) دکارت مانند حکمای سلف سیر نور را آنی میدانست

(۲) حکمای اسکولاستیك‌میل اجسام‌را بمرکز نتیجه ثقل‌و ثقل را نتیجۀطبیعت‌جسم‌میدانستند

(۳) مدار رأس‌السرطان و مدار رأس‌الجدی.

است که در طبیعت واقع میشود مخصوصاً از بیان آن مسرت تام داشتم .

و لیکن از این بیانات نمیخواستم نتیجه بگیرم که این عالم چنانکه من وصف میکنم خلق شده است (۱) چه بیشتر محتمل است که خداوند آنرا هم از آغاز انسان که میبایست باشد آفریده است اما یقین است والهیون مسلم دارند که فعلی که خداوند اکنون بآن فعل عالم را نگاه میدارد درست همان فعلی است که بآن عالم را آفریده است چنانکه اگر هم در ابتدای امر جز صورتی مشوش بعالم نمیداد میتوان معتقد شد همینقدر که قوانین طبیعت را مقرر میفرمود و باو مددمیرسانید تا برسم خود عمل نماید بهمین وسیله اشیاء مادی صرف بمرور زمان بحالتی که اکنون آنهارا میبینیم در میآمدند و با فرض اینکه آن اشیاء باین طریق تدریجاً ظهور یافته اند درك حقیقت آنها آسان تر است تا اینکه خلقت آنهارا دفعی از ابتداء ساخته و پرداخته تصور نمائیم ودرهرحال بمعجزه بودن خلقت هم خللی وارد نمیآید :

از بیان اجسام بیجان و گیاهها بجانوران و مخصوصاً بانسان پرداختم اما چون معرفت کافی باحوال آنها نداشتم که بشیوهٔ مسائل دیگر بیان کنم یعنی معلول ازعلت در آورم و باز نمایم که آن موجودات را طبیعت از چه مواد وچسان باید تولید کند اکتفا کردم باین فرض که خداوند بدن انسان را چه ازجهت صورت بیرونی جوارح وچه ازحیث ترکیب درونی اعضاء کاملا همین قسم که هستیم از همان ماده که وصف کرده بودم آفریده و بدواً نفس ناطقه یاچیزی که کار روح نباتی یاحساس را انجام دهد در آن قرار نداده و فقط در قلب او قسمتی از آن حرارتهای بی روشنی که پیش ازاین بیان نموده بودم برانگیخته است و آن حرارت را ازهمان جنس فرض کردم که علف را هنگامی که برای خشکانیدن جمع میکنند گرم مینماید یا شراب تازه را روی ثفل انگور بجوش میآورد زیرا چون سنجیدم که در نتیجهٔ این فرض چه اعمالی ممکن است از تن سرزند آنرا درست مطابق یافتم با جمیع آنچه در تن میتواند بدون فکر (۲) ومدخلیت نفس یعنی آن قسمت ممتاز از تن که پیش گفتیم طبع او تنها فکر کردن است واقع شود واعمال مزبور تماماً همان است که جانوران بی عقل در آن با ماشریك اند و هیچیك از اعمال مرتبط بفکر را که از آنجهت که ما انسان هستیم مختص بماست در آن نیافتیم آنگاه چون فرض کردم که خداوند نفس ناطقه را بیافریند و بترتیبی که در آن رساله بیان کرده ام بدن ملحق سازد

---

(۱) یعنی تام و تمام به آنطور که مصنف فرض کرده که خالق ابتداء عناصر و قوانین طبیعت را ایجاد فرموده و سپس عالم برحسب قوانین طبیعت و بمرور زمان صورت حالیه را یافته است

(۲) مراد از فکر اعم از شعور عقل واراده است .

همانندم این اعمال اختصاصی انسان‌راهم درآنجا یافتم (۱)
اما برای آنکه معلوم شود این مسائل را چگونه‌درآن رساله‌باز نموده‌ام بیان حرکت قلب و شرائین را که نخستین‌حرکتی است که‌درجانوران‌مشاهده‌میشودوازهمه شایع‌تراست در اینجا نقل میکنم (۲) سپس بآسانی‌ازآن‌میتوان‌حرکات‌دیگر را قیاس نمود و برای آسانی درك مطلبی که در پیش‌است کسانیکه ازعلم‌تشریح بهره ندارند بهتر آنست که زحمت کشیده پیش از خواندن این مبحث قلب یکی‌ازحیوانات بزرك‌را که دارای ریتین میباشند و ازهرجهت شبیه بقلب انسان است شکافته‌ملاحظه نمایند و حجرتین یعنی دو بطن(۳) آن‌را ببینند نخست آنکه بجانب راست‌است ودولوله‌وسیع بآن مربوط میباشدیکی وریداجوف که‌مجمع عمدهٔخون ومانند تنه درختی‌است که‌سایر اورده شاخه‌های آن محسوب میشوند دیگری ورید شریانی (٤) که بغلط نامیده شده زیرا در واقع شریان است و مبدأ آن قلب میباشدوپس‌ازخروج ازقلب‌چندین‌شعبه‌شده در ریتین منتشر میگردد .

دوم بطن سمت‌چپ که آنهم مربوط بدو لوله است‌بیزرگی‌لوله‌های‌سابق‌الذکر بلکه بزرگتر که‌یکی موسوم‌است بشریان وریدی (٥) واین اسم‌نیزغلط است بواسطهٔ اینکه آن‌ورید حقیقی است و از ریه میآیدوآنجا منشعب بچند شعبه‌است که باشعب ورید شریانی و شعب مجرای موسوم بقصبة‌الریه که‌هوای تنفس ازآن داخل میشود در هم پیچیده‌شده‌است‌و دیگری شریان کبیراست(٦) که‌از قلب بیرون‌میآید و شعب‌آن‌بتمام بدن میرود و نیز باید توجه بفرمائید بیازده‌پردهٔ پوستی (۷) کوچکی که چهار منفذ واقعه‌در آن دوحجره‌را مانند دریچه میبندند و باز میکنندسه‌پرده‌درمدخل وریداجوف است وچنان قرارگرفته که جریان خون‌را از ورید اجوف بدرون‌بطن راست قلب‌نمی تواند مانع شود و لیکن خروج آن‌را منع میکنند سه پردهٔ دیگردرمدخل‌ورید شریانی

---

(۱) اشاره باینست که انسان فقط دارای یك نفس ناطقه است که غیر مادی و مجرد و ملکوتیست و حس و شعور و عقل واراده‌منتسب باوست و یکبدن که مادی است‌وازهرجهت‌تابع قوانین ماده است و احوال او حتی از جهت‌اعمال حیاتی‌تابع قواعدطبیعی وریاضی‌میباشدبعبارت دیگر بدن انسان صرف نظر از نفس ناطقه مانند دستگاه ساعت است وبهمین‌جهت‌حیوانات‌را که دارای نفس ناطقه نیستند حساس نمیداند و مانند آلات وادوات‌می پنداردچنانکه بعدتوضیح خواهد کرد .

(۲) در این بیانات اشتباهاتی‌هست که بعد ها علمای علم‌تشریح رفع کرده‌اند

(۳) ادبین قلب را اتساع منتها الیه ورید اجوف وورید ریوی‌فرض کرده‌است‌چنانکه ذیلا تصریح میکند

(٤) امروز شریان ریوی میگویند (٥) باصطلاح امروز ورید ریوی

(٦) شریان اورطی (۷) دسامهای قلب

و برعکس چنان واقع‌شده که خونی که‌درآن بطن است بریه‌میرود اماخونی که‌درریه است بقلب نمیتواند برگردد و بهمین قسم دو پرده‌در مدخل شریان‌وریدی‌میباشد که خون‌را از ریه ببطن چپ قلب راه میدهد اما مانع بازگشت آنست‌وسه‌پرده‌آخری‌در ابتدای شریان کبیر است و خروج‌خون را ازقلب مانع نیست‌امانمیگذارد‌بقلب برگردد علت و اختلاف عدد پرده‌ها جزاین نیست‌که‌چون منفذ شریان وریدی بسبب موقعش بیضی شکل افتاده با دو پرده بسهولت بسته می‌شود ولیکن آن‌دیگر هاچون مدورند سه پرده حاجت دارند و نیز باید توجه کرد که شریان کبیر وورید شریانی جنساً سخت‌تر و محکم تر از شریان‌وریدی وریداجوف میباشند واین‌دو وعاء اخیر پیش‌از آنکه‌وارد قلب شوند اتساع یافته وحالت دو کیسه‌پیدا میکنند‌وآنهارا اذن‌قلب خوانندوازعضله شبیه بعضله قلب‌ساخته شده اند و نیز باید متوجه بود که‌درقلب ازهرموضع دیگر بدن حرارت بیش است و این حرارت میتواند سبب شود که‌هرگاه قطرهٔ ازخون داخل حجرتین گردد فوراً مانند هرمایع‌دیگر که آنرا قطره‌قطره وارد ظرف‌پرحرارتی کنند بزرك شده انبساط یابد .

پس از توجه بمسائل مزبور برای بیان حرکت قلب حاجت بذکر چیزی ندارم جز اینکه هرگاه حجرتین قلب پر از خون نباشد ناچار از ورید اجوف‌در بطن‌راست وازشریان وریدی در بطن چپ وارد میشودزیراکه آن‌دو وعاء همیشه‌ازخون‌پراست و منافذ آنهاکه رو بسوی قلب دارند درآن‌حال بسته‌نمیتوانندشداما همینکه‌درهریك از حجرتین یك قطره خون داخل میگرددچون منافذی‌که ازآن‌وارد میشودوسیع می باشد واوعیه‌که از آن‌جریان میابد پر ازخون‌است آن‌قطره‌هاهم درشت‌خواهند بود و بسبب حرارتی که‌در قلب هست متخلخل ومنبسط‌میشوندو باین جهت تمام‌قلب نفخ‌میکند و پنج پرده واقعه در مدخل دو وعائی که‌خون‌ازآنهاواردشده بسته‌میشودو نمیگذارد زیاده برآن‌خون بسمت قلب پائین‌برود وچون آن‌دوقطره‌خون که وارد شده همواره متسع میشود عاقبت شش پرده دیگرراکه‌در مدخل دو وعاءدیگر واقعند‌پس‌زده‌دریچه هارا باز می کنند و بیرون میروند باینطریق همه شعب ورید شریانی‌وشریان کبیررا دریك آن باقلب منتفخ و منبسط میسازند اما پس ازآن چون‌خون‌سرد میشود فوراً قلب و شرائین دوباره منقبض‌میشوند ودریچه های شش گانه آنها بسته‌شده‌ودریچه‌های پنجگانه ورید اجوف وشریان‌وریدی باز میشود ودوقطره‌خون‌دیگروارد قلب گردیده دوباره مانند سابق قلب و شرائین را منبسط می نماید و چون خونی که باین ترتیب داخل قلب میشود ازآن دو کیسه که اذنین مینامند عبور میکند باین سبب حرکت آنها عکس‌حرکت قلب‌است وهنگامی که اومنبسط‌میگردد آنها منقبض‌میشوند . واین گذشته محض اینکه اگر کسی قوت براهین ریاضی‌را نداند ومعتاد نباشد که دلایل‌متیقن را از

محتمل تمیز دهد بی مطالعه انکار این مطالب نکند خبر میدهم که این حرکات قلب که بیان کردم ازوضع اعضائی که با چشم میتوان در قلب دید وحرارتی که بادست میتوان حس کرد وماهیت خون که بتجربه میتوان شناخت بالضروره نتیجه میشود چنانکه حرکت ساعت از قوت و وضع وشکل لنگرها و چرخهای آن بالضروره حادث میگردداما اگر بپرسند چگونه است که خون ورید ها باوجود جریان دائمی وورود بقلب تمام نمیشود و شرائین ممتلی نمی گردند در صورتیکه کلیهٔ خونی که بقلب میرسد بآنهامیرود باین سئوال جواب دیگری حاجت ندارم بدهم جزآنچه یکنفر طبیب انگلیسی(۱) سابقاً گفته و در حل این مسئله فضل تقدم داردو نخستین کسی است که تعلیم نموده است که درانتهای شرائین مجاری باریك بسیارهست وبواسطهٔ آنها خونی که ازقلب بشرائین میرودوارد شعب کوچك اورده شده از آنجا دو باره بقلب بر میگرددوباینواسطه جریان خون یك دوران دائمی میشود .

طبیب مزبوراین مطلب را بخوبی ثابت میکند بواسطهٔ تجربهٔ کثیرالوقوع جراحان که چون بازوی انسان را در بالای نقطهٔ که رك میزنند اندکی محکم میبندند خون فراوان تر بیرون میآید و اگر در زیر نقطهٔ رك زدن یعنی میان آن نقطه وپنجه بازو را ببندند یا اگردر بالای آن نقطه بند را سخت محکم نمایند برعکس واقع میشودو دلیل آن اینست که چون بند اندکی محکم بسته باشد خونی که دربازوموجود است از اورده بقلب نمیتواند برود ولیکن مانع نیست از اینکه ازشرائین باورده بیاید بسبب اینکه شرائین زیر اورده واقع میباشند وچون جدار آنها سخت تر است کمتر فشرده میشوند و همچنین خونی که ازقلب میآید بیشتر بقوت ازشرائین بسوی پنجه مایل میشود تا خونی که از اورده بقلب بر میگردد و چون خون بواسطهٔ منفذی که دریکی از اورده احداث شده بیرون میرود ناچار باید در زیر بند یعنی بجانب انتهای بازوراهی باشد که بتواند از آن راه ازشرائین عبور کند و نیز طبیب مزبورآنچه را در باب جریان خون گفته بخوبی ثابت میکند بوجود پردههای پوستی کوچکی که در طول اورده در نقاط چند واقع و مانع از آن هستند که خون از میان بدن باطراف برودو فقط میگذارند که از اطراف قلب برگردد و علاوه بواسطه این تجربه مطلب را اثبات میکند که هرگاه یکی از شرائین را قطع کنند در اندك زمانی کلیهٔ خونی که دربدن هست خارج میشود هرچند آن شریان را در نزدیکی قلب محکم بسته ومیان قلب وبند بریده باشند تا جای این فرض نباشد که خونی که بیرون میرود از جای دیگر میآید .

اما امور دیگر نیز بسیار هست دال بر اینکه سبب حقیقی حرکت خون آن است

---

۱) هاروه Harvey که کاشف دوران دم است

که من باز نمودم از جمله یکی تفاوت میان خونی که از وریدها بیرون میآید و خونی
که از شریانها خارج میشود نتواند بود مگر از اینکه چون خون از قلب میگذرد تخلخل
و تقریباً تقطیر مییابد و لطیفتر و زنده تر است و چون از قلب بیرون آمد یعنی هنگامیکه
در شریانها است لطیف تر و زنده تر و گرمتر است از زمانی که هنوز وارد قلب نشده و در
وریدها میباشد و اگر درست توجه کنند خواهند دید که این تفاوت در نقاط نزدیك بقلب
محسوستر است تا در نقاط دور و سختی جدار وریدشریانی و شریان کبیر بخوبی مینماید
که خون با آنها بیشتر بقوت برمیخورد تا بوریدها و علت آن که بطن چپ و شریان کبیر بزرگتر
و وسیعتر از بطن راست و شریان وریدی است جز این نتواند بود که خون شریان وریدی
پس از آنکه از قلب عبور کرد فقط در ریتین سیر نموده و بنا بر این رقیق است و از خونی
که از ورید اجوف میآید بیشتر و آسان تر متخلخل میشود و پزشکان چون نبض را امتحان
میکنند از اینجا مطلب در مییابند که میدانند رقت یافتن خون بواسطهٔ حرارت قلب در
حالتهای مختلف شدید و ضعیف و تند و کند میشود و چون ، مطالعه کنیم که حرارت قلب
چگونه باعضای دیگر میرسد همانا باید قبول کنیم که بواسطه خون است که در گذر
کردن از قلب گرم شده در سراسر بدن روان میشود و بهمین علت هر گاه خون را از قسمتی
از تن بگیرند حرارت آن نیز بر طرف میشود و اگر قلب بگرمی آهن تفتیده هم میبود
هر گاه دائما خون تازه باطراف تن روانه نمی کرد نمی توانست آنها را گرم نگاه بدارد
و نیز از اینجا پیداست که خاصیت حقیقی تنفس آنست که هوای تازه باندازهٔ کفایت بریه
برساند تا خونی که در بطن راست قلب رقیق و تقریبا بخار شده آنجا برود و پیش از ریختن
ببطن چپ غلظت یافته دوباره مبدل بخون شود و اگر جز این بود نمیتوانست آتشی را که
در قلب هست زنده نگاه بدارد و این مدعا ثابت میشود باینکه جانورانی که ریه ندارند
قلبشان یك بطن دارد و پس کودکان هنگامی که در شکم مادر هستند و نمی توانند ریه را
بکار بیندازند منفذی دارند که خون ورید اجوف بواسطهٔ آن ببطن چپ قلب میرود و
مجرائی دارند که خون وریدشریانی از آن مجری بشریان کبیر میرسد بی آنکه از ریه بگذرد
دیگر اینکه پختن غذا در معده چگونه واقع میشد هر گاه قلب بوسیله شریانها حرارت
بآن نمی رساند و بعضی اجزای سیال تر خون را که ممد هضم غذا میباشد بآنجا نمیفرستاد
و عملی که شیرهٔ آن غذاها را تبدیل بخون میکند بآسانی مفهوم خواهد شد هر گاه توجه
کنند باینکه آن شیره هر روز شاید یکصد بلکه دویست مرتبه بقلب میآید و بر میگردد
و تقطیر میشود و برای بیان عمل تغذیه و تولید اخلاط مختلف بدن حاجت چیز دیگر نیست
جز اینکه بگوئیم خون رقیق میگردد و از قلب باطراف شرائین میرود و قوت حرکتش
سبب میشود که بعضی از اجزاء آن میان اجزاء اعضاء متوقف میشوند و بعضی اجزاء دیگر
را از آن بیرون کرده جای آنها را میگیرند و بر حسب موقع و شکل و خردی و بزرگی خلل

و قرجی که ملاقات میکنند در بعضی نقاط بیشتر جا میگیرند تا نقاط دیگر همچنانکه همه کس دیده است که غربال‌های چند که درشتی منافذ آنها مختلف است دانه‌های متفاوت را از یکدیگر جدا میسازند و از همه مهمتر در میان همه این امور حدوث روح حیوانی(۱) است که بنسیم بسیار لطیف یا شعلهٔ بسیار صافی و حدیدی میمانند که دائماً بفراوانی بقلب و دماغ بالا میرود و از آنجا بوسیله اعصاب بعضلات میرسد و همه اعضارا بحرکت میآورد و اینکه اجزای پرحرکت و نافذ تر خون چون جهت احداث آن روح حیوانی مستعدترند بدماغ بیشتر میل میکنند تا بنقاط دیگر علتی برای آن لازم نیست فرض کنیم جز اینکه بگوئیم شرائینی که آنرا بدماغ میرسانند از شرائین دیگر که از قلب برمیآیند مستقیم ترند و بنا براین بمقتضای قوانین حرکات که همان قوانین طبیعی میباشند همینکه چندین چیز متفقاً بیك سو متوجه باشند ودر آنجا برای همه آنها جا نباشد (چنانکه اجزاء خون که از بطن چپ قلب خارج میشوند همه متوجه دماغ میگردند) ناچار اجزائی که قویترند اجزای ضعیف کم حرکت را ممانعت مینمایند و بتنهائی خودرا بمقصد میرسانند

در رسالهٔ که پیش از ین میخواستم منتشر کنم همه این مطالب را یك اندازه بتفصیل بیان کرده بودم پس از آن باز نموده بودم که ساختمان اعصاب وعضلات بدن انسان چگونه باید باشد تا روح حیوانی که درون آنست بتواند اعضارا حرکت دهد چنانکه میبینیم سر بریده با اینکه بیجان است باز اندك مدتی پس از جدا شدن از تن می جنبد و خاك را بدندان میگیرد و نیز شرح داده بودم که در دماغچه تغییراتی باید واقع شود تا خواب و بیداری عارض گردد ودرخواب رویا دست دهد و چگونه روشنی و آواز و بو و مزه و گرمی وحواس دیگر اشیاء خارجی بوسیلهٔ حواس میتوانند تصورات مختلف را در دماغ مصور کنند وچگونه گرسنگی و تشنگی و نفسانیات دیگر درونی در آن تأثیرات مینمایند وحس مشترك (۲) که این تصورات را دریافت میکند کجاست وحافظه که آنهارا ضبط مینماید و متصرفه(۳) که آنهارا با نواع مختلف تغییر و تبدیل داده صورتهای جدید ترکیب میکنند و بهمین وسیله روح حیوانی را در عضلات توزیع نموده اعضاء بدن را باقسام چند بحرکت میآورد چه از جهت اشیائی که بحواس او ظاهر میشوند وچه بسبب نفسانیات درونی که در آن میباشد واعضاء ما میتوانند بدون اینکه ارادهٔ ما آنهارا راه ببرد حرکت کنند و

---

(۱) Esprits animaux لفظ روح در اینجا بمعنائی که متبادر بذهن ماست استعمال نشده یعنی امر مجرد غیر مادی نیست بلکه ذرات صغیری از خون است که بنا بفرض دکارت چون بعضلات میرسد مایهٔ حرکت آنها میشود واعصاب را مجوف دانسته وحامل آن ذرات تصور کرده زیرا که دکارت بجز نفس انسان بهیچ چیز مجرد غیر مادی قائل نبوده است

(۲) Sens Commun (۳) Fantaisie باصطلاح امروز Imagination

این فقره عجیب نخواهد بود درنظر کسانی که میدانند انسان بصنعت خود بسی ادوات و دستگاههای جنبنده میتواند بسازد با اجزا وقطعات معدود درحالی که دربدن هرحیوانی عدهٔ کثیری استخوان وعضله وعصب وشریان وورید و اجزاء دیگر موجود است و بنا براین بدن را مانند دستگاهی خواهند انگاشت که خداوند آنرا ساخته وتنظیم آن البته بهتر ازدستگاههای بشری داده شده و باآن‌ها قابل مقایسه نیست وحرکاتی معجب‌تر از حرکات دستگاهها وادوات مصنوع انسان ازآن سرمی‌زند ودراینمورد مخصوصاً تفصیل داده باز نموده بودم که اگر دستگاههائی ساخته شود که اعضاء و صورت بوزینه یا حیوانات دیگر بی‌عقل داشته باشد وسیلهٔ نخواهیم داشت که جنس آن‌هارا ازهرجهت غیرازآن حیوانات بدانیم ولیکن اگر دستگاههائی شبیه بدن ما بسازند که بقدر امکان جمیع حرکات مارا تقلید کند باز همواره دووسیله دردست ماهست که ازروی اطمینان حکم کنیم که انسان حقیقی نیستند اول اینکه آنها هیچگاه سخن یادلائل دیگری که ما برای نمودار ساختن منویات خودداریم نمی‌توانند بکار برند هرچند بخوبی می‌توان فرض کرد که دستگاهی از آلات ساخته شود که ادای الفاظ کند حتی اینکه چون تأثیر جسمانی در اعضاء آن تصرفاتی بعمل آید کلماتی بگوید مانند اینکه اگر نقطهٔ از آنرا لمس کنند بپرسد ازمن چه می‌خواهید و اگر جای دیگر را دست بزنند فریاد بزند آزارم کردید وقس علی هذا ولیکن نخواهد توانست آن کلمات را تنوع دهد تا مطابق آنچه در حضور او اظهار می کنند سخن بگوید در صورتی که آدمی هرقدرهم ابله باشد براین امر قادراست

دوم اینکه هرچند آن دستگاهها بسیاری از کارهارا مانند ما بلکه بهتر ازما انجام می‌دهند از پارهٔ امور دیگر حتماً عاجرند که از آن معلوم می‌شود که فعل آنها از روی شعور نیست بلکه نتیجهٔ وضع وچگونگی اجزاء واعضاء آنهاست و نیز زیرا که عقل وشعور وسیله‌ایست عام که درهرمورد بکار میرود ولیکن اعضاء برای هرعمل خاص کیفیت وتنظیم مخصوص لازم دارند و بنا براین برحسب عقل ممکن نیست دریک دستگاه بقدری اعضاء و ترتیبات گوناگون تعبیه شود که درهمهٔ موارد زندگانی تواند کار کند چنانکه عقل ما ، مارا بکار وامیدارد .

پس بهمین دووسیله تفاوت میان حیوانات وانسان را نیز میتوان دریافت زیرا که این نکته‌ایست مهم که آدمیان هراندازه ابله و بلید باشند حتی سفها ودیوانگان میتوانند الفاظ چند باهم ترکیب کرده کلامی بسازند که افکارخود را بآن وسیله بفهمانند و هیچ حیوان دیگر هرقدرهم کامل وخوش‌خلقت باشد چنین کاری نمی‌تواند و این نه از نقصی دراعضاء آنهاست چه دیده میشود که زاغ وطوطی مانند ما ادای الفاظ می کنند ولیکن مثل ما نمیتوانند سخن بگویند یعنی معلوم سازند که آنچه می گویند نتیجهٔ فکر

آنهاست درصورتیکه مردم کرو گنگ مادرزاد که مانند حیوانات بلکه بیش از آنها فاقد اعضاء تکلم میباشند برحسب عادت علائمی میسازند و مطالب خود را بکسانیکه با ایشان معاشرند و میتوانند زبان آنهارا بیاموزند میفهمانند پس از اینجا میتوان دانست که جانوران نه اینست که کمتر از آدمیزاد عقل دارند بلکه هیچ عقل ندارند زیرا معلوم شد که برای سخن گفتن عقل فراوان لازم نیست و یقیناً روح حیوانات بکلی باروح انسان متفاوت است و گرنه چون میان جانوران همجنس تیزهانند افراد انسان تفاوت هست و بعضی از آنها زودتر از بعضی دیگر تربیت میپذیرند همانا یك فرد طوطی یا بوزینه در نوع خود چنان کامل میشد که باندازهٔ یك طفل بلید یا لااقل طفلی که شعورش مختل است استعداد داشته باشد و نیز نباید سخنگوئیرا با حرکات طبیعی که دلالت بر نفسانیات میکند و آلات و ادوات هم میتوانند آنهارا مانند حیوانات تقلید نماند اشتباه نمود و نباید مانند بعضی از پیشینیان گمان کرد که جانوران سخن میگویند و ما زبان آنهارا نمیفهمیم زیرا اگر چنین بود چون بسیای از اعضاء آنها نظیر اعضاء ماست بماهم مانند همجنسان خود تفهیم میکردند و نیز این نکته بسی قابل ملاحظه است که بسیاری ارجانوران در پارهٔ ار اعمال خود ازما زبردست ترند اما همان جانوران در بعضی امور دیگر هیچ مهارت ندارند و بنا بر این آنچه را بهتر از ما میکنند دلیل نیست بر اینکه عقل دارند زیرا اگر چنین بود عقل آنها کاملتر از عقل انسان میبود و همه کارهای دیگررا هم بهتر میکردند بلکه دلیل بر اینست که هیچ عقل ندارند و محرك اعمال آنان طبیعت است که بمقتضای چگونگی اعضاء کار جزئی از آنها سرمیزند چنانکه میبینیم باهمه عقل و دانائی ماساعت که جزچرخ و فنر چیزی نیست شماره ساعات و میزان اوقات را درست تر ازما معلوم میکند.

پس از آن نفس ناطقه را وصف کرده و باز نموده بودم که آن مانند چیزهای دیگر که شرح داده ام ممکن نیست ازخاصیت ماده برآمده باشد بلکه مخلوقی جداگانه است و بیان کرده بودم که سکنای او را دربدن مانند قرار گرفتن کشتیبان در کشتی نباید فرض کرد چه بااین فرض فقط حرکت دادن اعضاء درست میشود و لیکن دارا بودن عواطف وخواهشها چنانکه ما داریم بعبارت دیگر انسان واقعی بودن چنانکه ما هستیم مقتضی است که نفس بابدن پیوستگی و یگانگی کامل داشته باشد و اگر اینجا درخصوص نفس سخن را اندکی بدراز کشیدم بسبب غایت اهمیت آنست زیرا گذشته از انکار وجود باری که گمان میکنم بقدر کفایت خطا بودن آنرا پیش از این اثبات کرده باشم هیچ خطای دیگری عقلهای ضعیف را ازراه فضیلت آنقدر دور نمیکند که گمان کنند نفس حیوان و انسان از یك جنس است و بنابراین ماهم مانند مور و مگس پس از این زندگانی بیم و امیدی نباید داشته باشیم درصورتیکه اگر بدانند نفس حیوان و انسان چه اندازه باهم

تفاوت دارند دلایل مستقل بودن نفس انسان‌را از بدن و فانی نبودن آنرا با فنای بدن بهتر فهم میکنند و چون سبب دیگری نیز که آنرا معدوم سازد دیده نمیشود طبعاً حکم ببقای آن مینمایند .

بخش ششم

کتابیرا که شامل همهٔ این مسائل بود سه سال پیش بپایان رسانیده و مشغول بازدید آن شده بودم تا بچاپخانه بفرستم ولی در آن هنگام آگاه شدم که کسانیکه من سر در پیش آنها دارم(۱) و فرمانروائی ایشان بر اعمال من کمتر از فرمانروائی عقل خودم بر افکارم نیست رأیی را که دیگری(۲) چندی پیش دربارهٔ یکی از مسائل طبیعی منتشر ساخته بود مردود دانسته‌اند و هرچند نمیخواهم بگویم من با آن رأی موافقم ولیکن پیش از آنکه آنها از آن عیب‌جوئی نمایند چیزی که برای دین یا دولت زیان‌داشته باشد در آن ندیده بودم و بنا براین اگر عقل مرا باختیار آن رأی واداشته بود مانعی نمیدیدم که خود آنرا نوشته و منتشر کنم . از این رو ترسیدم که مبادا منهم دربارهٔ عقاید خود گمراه باشم هرچند اهتمام کرده بودم که عقاید تازه نپذیرم مگر آنکه بیقین آنرا مبرهن ساخته باشم و چیزی ننویسم که بتواند بکسی زیانی برساند . پس همین ملاحظه مرا مکلف نمود که از عزم خود برگردم و از نشر آن عقاید خودداری کنم زیرا هرچند دلایل من بر آنچه عزم کرده بودم بسیار قوی بود طبع من که همواره مرا بتصنیف کتب بی‌رغبت میساخت فوراً دلایل دیگر برانصراف از این عزم اقامه نمود و دلائل دو طرف قضیه چنانست که ذکر آن‌ها در اینجا برای من بجاست و شاید که برای خوانندگان نیز دلپسند باشد .

من هیچگاه بأموری که از نتایج طبع و ذهن خودم بوده چندان وقع نگذاشته ام و تا وقتیکه بهرهٔ دیگری از روش خود نبرده بودم جز اینکه دربارهٔ از مشکلات علوم نظری کامیاب شده و یا اعمال خویش‌را با موجباتی که آن روش برمن معلوم میساخت سازگار نموده بودم خودرا مکلف به‌تصنیف و تحریر آن مطالب نمیدیدم زیرا که همه کس در آداب و اخلاق رأی و نظر دارد و چنان خودرا مصاب میداند که اگر غیر از کسانیکه خداوند

---

(۱) مقصود اولیای دین‌اند بمقتضای قاعده اول اخلاقی که اختیار کرده بود و در گفتار بخش سوم این رساله بیان نموده است و باید توجه کرد که فرمانروائی آنرا فقط بر اعمال خود قائل است و افکار خویش‌را تنها تابع عقل میداند .

(۲) گالیله مقصود است که رأی بحرکت زمین داده بود و دکارت هم در کتب خود همین رأی را اختیار کرده اما پس از محکوم شدن گالیله جرأت نکرد آنرا منتشر کند و در نوشته‌هایش احتراز میکند از اینکه بگوید من به آن رأی قائلم .

آنهارا برمخلوق خود سلطان قرارداده یافضل و همت پیغامبری بایشان عطا فرموده کسی مجاز بود که آداب مردم را تغییر دهد اصلاح کنندگان امور عامه بعدد نفوس خلائق میبودند ودرباب نظریات عقلی هم هرچند آراء خودرا میپسندیدم قیاس کردم که دیگران نیز البته آرائی دارند که شاید بیشتر می پسندند . اما همینکه درطبیعیات کلیاتی بدست آوردم وآنهارا در بعضی ازمشکلات خاص بآزمایش درآوردم ومشاهده کردم که چه نتایج ازآن میتوان گرفت وچه اندازه بااصولی که امروز بکار برده شده تفاوت دارد معتقد شدم که اگر آنهارا پنهان نگاهدارم گناه کرده وباقانون کلی که هرکس مکلف است باندازهٔ توانائی خود خیرعموم مردم را فراهم کند مخالفت نموده ام زیرا آن کلیات را چنان یافتم که برای زندگانی میتوانند معلومات بسیارمفید بدست دهند وبجای فلسفهٔ نظری که در مدرسه ها میآموزند میتوان یك فلسفه عملی قرارداد که قوت وتأثیرات آتش وآب وهوا وستارگان وافلاك وهمه اجسام دیگررا که برما احاطه دارند معلوم کند بهمان خوبی و روشنی که امروز فنون مختلف پیشه وران برما معلوم است بنابراین بتوانیم همچنان معلومات مزبوررا برای فوایدی که درخور آن میباشند بکاربریم وطبیعت را تمالك کنیم وفرمان بردار سازیم واین نه تنها برای اختراع صنایع وحیل بی شمار مطلوب است که مارا ازثمرات زمین وتمام وسائل آسایش که درآن موجوداست بی زحمت برخوردار میسازد بلکه بخصوص برای حفظ تندرستی بکاراست که نخستین نعمت وپایهٔ نعمت های دیگر دنیوی است زیرا که روح همچنان بمزاج وکیفیت اعضاء بدن بسته است که اگر وسیلهٔ برای افزون ساختن خردمندی وزیرکی مردم بتوان یافت بعقیدهٔ من همانا ازعلم طب آنرا باید خواست هرچند طبی که امروز متداول است چندان چیزی که فایدهٔ آن قابل اعتنا باشد ندارد ولی نه آنکه میخواهم آنرا حقیر بشمارم میدانم که همه کس حتی آنها که بآن اشتغال دارند اقرار میکنند که آنچه امروز ازطب معلوم است نسبت بآنچه باید معلوم شود قابل مقایسه نیست واگر علل واسباب دردها ودرمانهائی که طبیعت برای آنها مقرر داشته است درست معلوم میشد بسیاری ازامراض جسمانی وروحانی وحتی شاید ضعف پیری را میتوانستیم ازخود دفع کنیم وچون من قصد داشتم همه عمررا مصروف علمی که این اندازه ضروری است بنمایم وبراهی افتاده بودم که پیروی آن البته بمقصد میرساند مگر اینکه کوتاهی عمر یانقصان تجربه مانع شود بااینهمه معتقد شدم که بهترین چارهٔ این دومانع آن خواهد بود که قدرقلیلی را که خود دریافته ام بدرستی بعموم برسانم وادهان مستعدرا دعوت کنم که برحسب میل وتوانائی در تجاربی که باید بعمل آورد شرکت نموده برمعلومات بیفزایند وآنها نیز هرچه را بیابند میان مردم نشر دهند تا متأخرین ازجائی که متقدمین ختم کرده آغاز کنند وازاین راه عمر وزحمت اشخاص بسیار بیکدیگر

پیوسته شود و جمعاً نتایجی بس بزرگتر از آنکه افراد بتنهائی میتوانند بگیرند حاصل آید(۱)

حتی برخوردم باینکه هرچه معلومات انسان پیش میرود بعملیات آزمایشی محتاج‌تر میگردد زیرا در بدو امر بهتر آنست که شخص دنبال آزمایشهای غریب و نادر نرود و فقط تجاربی را بکار برد که طبعاً پیش میآید واگر شخص اندکی فکور باشد ناچار بآن‌ها برمیخورد ودلیل آن اینست که هرگاه کسی علل امور پیش پاافتاده را نداند از قضایای نادره غالباً فریب میخورد زیرا کیفیاتی که همراه آنها است بقدری خرد ودقیق است که برخوردن بآن بسیار دشوار میباشد . اما ترتیبی که من رعایت کردم چنین بود: نخست کوشیدم که اصول و علل اولی هرچیزی را که هست یا میتواند باشد بطور کلی دریابم و برای این مقصود جز خداوند را که آفریننده هرچیز است در نظر نگیرم و آن اصول را جز از چند فقره تخمه‌های حقایق که در روح ما سرشته شده است فرا نگیرم پس از آن ملاحظه کردم که اولین و متعارفی‌ترین اثراتی که از آن علل میتوان استنباط کرد چیست و چنین می پندارم که در آن مقام افلاک و کواکب و خاک را یافتم و حتی در روی زمین آب وهوا و آتش ومعدنیات وچیزهای دیگر که از همه ساده‌تر و پیش پاافتاده‌تر و بنا براین شناختن آنها آسانتر است . سپس چون بچیزهای جزئی توجه نمودم آنها را چنان گوناگون یافتم که ذهن انسان را عاجز دیدم از اینکه انواع اجسام موجود روی زمین را از آنچه ممکن بوده است بمشیت خداوند در آن موجود شود تشخیص و تفکیک کند و همچنین از اینکه بتواند از آنها استفاده نماید مگر اینکه از آثار پی بعلل برد و تجارب مخصوص بسیار بکار آورد . سپس همه چیزهائی که در هر زمان برحواس من پدیدار شده بود بذهن خویش عرضه کردم و بجرأت میتوانم گفت هیچ چیز نیافتم که آن را با اصولی که بدست آورده بودم توجیه نتوانم کرد اما همچنین باید اقرار کنم که قدرت طبیعت باندازهٔ بسیط ووسیع و اصول سابق الذکر ساده و کلی میباشد که هر اثر خاصی را می بینم فوراً درك میکنیم که آن را باقسام چندمی توان از اصول مزبور استنتاج و توجیه نمود و غالباً بزرگترین مشکل من آنست که دریابم که بکدام قسم از توجیه باید متوسل شد وچارهٔ دیگری برای آن نمی یابم جز اینکه بآزمایشها و عملیاتی باز دست زده شود آنجا که توجیه آن امر بیکی از اقسامی که در نظر است بدرستی جز بنحو دیگر گردد و بقسم دیگر ممکن نشود و من اکنون در آن مقام هستم که عقیدهٔ خودم اکثر آزمایشهائی را که برای این مقصود میتواند بکار رود بدرستی میدانم که چه شیوه باید عمل نمود لیکن این فقره را هم میدانم که آن تجارب چنان است و باندازهٔ فراوان که تنها [illegible] دست من ساخته نیست و مال من نیز کفاف نمیدهد اگرچه هزار برابر آنچه دارم داشته

---

(۱) همین دستوراست که در قرون اخیر پیروی کرده و دامنهٔ امور را فوق‌العاده وسعت داده‌اند

باشم و بنا براین میزان پیشرفت من در معرفت طبیعت بسته بمقدار آزمایشهائی است که وسیلهٔ عمل آنها برای من فراهم شود و این کیفیت را میخواستم در کتابی که تصنیف کرده بودم معلوم کنم و سودی را که برای عموم از آن حاصل توا ند شد چنان آشکار سازم که همه کسانیکه بطور کلی خیر مردم را میخواهند یعنی همه اشخاصی که بحقیقت رادمردند و تزویر و ریا نمیکنند وصرف مدعی نیستند مجبور شوند مرا از آزمایشهائی که بعمل میآورند آگاه سازند وهمچنین در دنبال کردن آزمایشهائی که باید بعمل آید مساعدت نمایند .

اما از آن پس ملاحظات دیگری رأی مرا تغییر داد و معتقد شدم که راستی باید هر اندازه در کشف حقایق پیش میروم آنچه را که اهمیتی دارد بنگارم و چنان در آن باب دقت کنم که گوئی میخواهم آنرا بچاپ بدهم تا اینکه نخست در مسائل بهتر غور نمایم زیرا مسلماً شخص در کاری که بنظر عموم باید برسد بیشتر اهتمام میورزد تا آنچه برای خویش میکند چنانکه بسیار شده است که مطلبی بذهنم رسیده و آنرا درست پنداشته ام اما چون خواسته ام بتحریر درآورم خطای آنرا دریافته ام. دوم اگر بتوانم سودی بمردم برسانم وهرگاه نوشته های من ارزش دارد کسانیکه پس از من بر آنها دست یابند چنانکه درخور است از آنها بهره برند و لیکن بهیچوجه راضی نشوم که در زندگی من منتشر گردد تا غوغائی که ممکن است دربارهٔ آنها واقع شود و آوازه نیك یا بدی که شاید از آن برای من حاصل گردد اوقاتی را که میخواهم مصروف کسب معرفت نمایم از من نگیرد و بهدر ندهد زیرا اگر چه هر کس باید بقدری که درقوه دارد بدیگران خیر برساند و کسیکه نفعی برای مردم ندارد وجودش بیمصرف است لیکن از این نکته نباید غافل شد که تنها نگران زمان حال نباید بود و سزاوار است که آنچه اندك سودی برای حاضرین دارد فدای کارهائی بکنیم که نفع بزرگتری باخلاف ما برساند و نیز پنهان نمیکنم که آنچه من تاکنون درك کرده ام نسبت بآنچه برای من مجهول مانده تقریباً هیچ است ولی از درك آن مأیوس نیستم زیرا کسانیکه در علوم کشف حقایق میکنند مانند اشخاصی هستند که بجمع مال آغاز مینمایند که چون فقیرند بدست آوردن مالی اندك بر ایشان بسیار دشوار تر است از تحصیل اموال فراوان برای توانگران و همچنین میتوان آنان را تشبیه کرد بفرماندهان لشگر که بر حسب عادت هرچه فیروزی بیشتر می یابند بر قوای ایشان افزوده میشود و سرداری که شکست خورده است اگر خود داری کند و لشگر را جمع آوری نماید بیشتر کاردانی و هنر دارد تا فرماندهی که هنگام فیروزی شهرها و کشورها مسخر مینماید و براستی که سعی در رفع مشکلات وشبهاتی که مانع از معرفت حقیقت است مانند کارزار است و چون شخص در امری که فی الجمله مهم وکلی باشد عقیدهٔ غلط پیدا کند درواقع شکست خورده و پس از آن بسیار چالاکی باید تا باز بحالت

سابق باز آید واگر اصول و مبانی درست و استوار در دست میداشت بسی بیشتر پیشرفت حاصل مینمود . اما من اگر پیش ازاین حقایقی درعلوم کشف کرده‌ام (و امیدوارم مندرجات این کتاب (۱) معلوم کند که چنین است) میتوانم گفت آن در نتیجه فیروزی بر پنج یاشش فقره مشکلات عمده است که آنهارا بمنزلهٔ فتوحات کلی میدانم که اقبال نصیب من نموده است و بلکه باك ندارم و میگویم که بیش ازدوسه فتح دیگر مانند آنها حاجت ندارم تا کاملا بمرادخود برسم(۲) و برحسب ترتیب طبیعی ازعمر من آنقدر نگذشته که برای نیل این مقصود مجال نداشته باشم. ولی چون امیدوارم بتوانم فرصت ومجال رانیکو بکار برم خودرا مکلف میدانم که آنرا تقویت نکنم واگر کتاب مبانی علم طبیعی(۳) را بطبع برسانم البته موجبات فوت وقت برای من دست میدهد زیرا هرچند آن مسائل چنان واضح است که هر کس بشنود می پذیرد و هیچیك از آنها نیست که نتوانم مبرهن سازم معهذا چون ممکن نیست با همه عقاید مختلف مردم دیگر موافق باشد البته مخالفت هائی برخواهد انگیخت ومرا ازکار بازخواهدداشت .

شاید بگویند این مناقشات هم سودمند است برای اینکه اگر خطائی رفته متنبه شوی و اگر حقی گفته باشی بواسطهٔ همان مخالفتها آشکارتر گردد و مردم بهتر درك نمایند وچون اشخاص چندبیش از یك تن میتوانند مطالب را ببینند هم اکنون اگر از آنها بنای استفاده بگذاری کشفیات آنان بتو مددخواهد کرد . لیکن هرچند من خود را بشدت خطاکار میدانم و هیچگاه بافکاری که بذهنم میرسد اعتماد نمیکنم معهذا تجربه مانع است که اعتراضاتی که بمن سود امید نفعی داشته باشم زیرا پیش از این آراء مردم را آزموده‌ام چه از ناحیه دوستان وچه از اشخاص بیطرف وحتی ازکسانیکه سوء نیت وحسد داشتند والبته عیبی راکه دوستان از نظر محبت پنهان میکردند آنان آشکار میساختند باابنهمه نادر افتاده که ازاعتراضات چیزی برمن معلوم شود که خودپیش بینی نکرده باشم مگر اینکه از مورد نظر من بسیار دور و غیر مرتبط بوده است و بنا برین معترضی نسبت بعقاید خود نیافتم که ازخودم با اغماض‌تر یا بی‌انصاف‌تر بوده باشد هیچگاه ندیدم مباحثاتی که در مدرسه میشود مجهولی را معلوم کند چه هر کس میکوشد تا بردیگری غلبه یابد و باینواسطه همه بیشتر دنبال آن هستند که حفظ ظاهر نمایند و دلایل هردو طرف را ازروی حقیقت نمیسنجد وکسانیکه یك مدت وکیل بوده

---

(۱) کتابیکه این گفتار مقدمه آن بود

(۲) راه را بسیار نزدیك میدانسته است ازآن زمان تا کنون سیصد سال است که دانشمندان بسیار بهمین دستور کار میکنند و هنوز بجائی نرسیده ایم .

(۳) کتاب «احوال عالم»

و مدافعهٔ نیکو نموده باینجهت بدرستی قضاوت نخواهند کرد .

اما سود دیگران از آگاهی بر افکار من نیز چندان نخواهد بود زیرا هنوز آنها را باندازهٔ بسط نداده ام که ازافزایش بسیار بی نیاز شده باشد و بنا بر این موقع نرسیده که آنهارا بکار بیندازند و گمان دارم بیخود ستائی می توانم گفت که برای افزایش آنها خود از دیگران تواناترم نه ازجهت آن که در دنیا کسی داناتر از من نیست بلکه از آن سبب که هیچکس چیزیرا که از دیگری بیاموزد مانند آنچه خود ابتکار نموده بخوبی درك نمیکند چنانکه برای من بارها شده است که بعضی ازعقاید خویش را برای مردمان بسیار زیرك بیان نموده‌ام و هنگامی که با ایشان گفتگو میکردم چنین مینمود که بخوبی آنرا فهم میکنند و لیکن چون باز گو میکردند میدیدم دیگر گونش ساخته‌اند و باعقیدهٔ من یکلی متفاوت شده است و باین مناسبت موقع را مغتنم شمرده از آیندگان تمنی میکنم هر گاه کسی چیزی را بمن نسبت میدهد اگر خودم آنرا نشر نکرده‌ام باور نکنند و نیز شگفت ندارم از آراء عجیب وغریبی که بحکمای پیشین نسبت میدهند درحالی که نوشته های آنها بمن نرسیده و بهمین جهت گمان نمیکنم افکار ایشان این اندازه نامعقول بوده باشد بلکه معتقدم که آنهارا بدرستی نقل نکرده‌اند چه آن حکما بهترین مردم عصر خود بوده اند چنانکه تقریبا هرگز نشده است که کسی از پیروانشان برایشان تفضیل بیابد و یقین دارم که همه آن کسانی که امروز با کمال عشق وشور از ارسطو پیروی میکنند خرسند خواهند بود که باندازهٔ او براحوال طبیعت معرفت بیابند(۱) اگر چه باین شرط باشد که هرگز بیش از آن چیزی ندانند مانند گیاه عشقهٔ که هیچگاه از درختی که بآن پیچیده بالاتر نمیرود بلکه غالبا چون بسر آن رسید بزیر برمیگردد و تنزل میکند و همین ترقی معکوس نصیب ابنای زمان ماست چه محققان سلف هریك مطالبی را موضوع تحقیق قرار داده و تحقیقاتش را بپایانی که در تصنیفات خود نموده درست مفهوم میشود ولیکن پیروان او از بیانات او میخواهند مشکلات دیگری را هم که مصنف متعرض آنها نشده بلکه شاید هیچ بخاطرش خطور نکرده از بیانات او دریابند و بعقیدهٔ من این اشخاص بجای ترقی تنزل میکنند یعنی نادان تر میشوند از آن که هیچ تعلم نمیکردند و لیکن برای کسانی که قریحهٔ عالی را ندارند این قسم حکمت بافتن کار را آسان میکند زیرا که بسبب ابهام و اجمال حدود و اصولی که بکار میبرند از هرچیز می توانند چنان بجرأت بحث کنند

---

(۱) توجه باید کرد که دکارت نسبت بارسطو و حکمای سلف رعایت ادب و قدردانی را از دست نمیدهد و جدالش باکسانی است از متأخرین که از شهرت واعتبار متقدمین سوء استفاده کرده تعلیمات آنهارا بدرستی درك ننموده و باشتباهات خود جامد و متعصب شده وعلم را محدود و منحصر بهمین سخن ها میدانستند .

که گوئی آنرا میدانندو بادقیق‌ترین وزبردست‌ترین اشخاص درآنباب جدل کنند و بهیچ طریق ساکت وقانع نشوند وچنین اشخاص بنظر من بنابینائی میمانند که‌چون‌می‌خواهد باآدم بینا زدوخورد کند وبراوچیره شود اورا بقعرسردابهٔ تاریکی‌میبرد .

پس البته صرفهٔ چنین کسان درآنست که‌من ازنشراصول فلسفی که بکار میبرم خودداری کنم زیرا آن اصول درنهایت سادگی وروشنی‌است واگر منتشر کنم چنان است که بسردابی که برای زدوخورد درآن نزول کرده‌اند دریچهٔ باز کرده و روشنائی وارد نموده باشم اما برای نفوس عالیتر نیز شناسائی فلسفهٔ من مطلوب نخواهدبود زیرا اگر میخواهند درهرموضوع بتوانند بحث کنند وآوازهٔ فضل وحکمت در یابند اکتفا بظاهرسازی برایشان بهتراست چه‌درهرباب صورت ظاهری ازحقایق دریافتن زحمتی ندارد ولی کشف حقیقت‌مدت میخواهدوتدریجی‌است ونسبت بمعدودی‌ازاموری‌میسر میشود وچون‌ازغیرازآن‌امور سخن بمیان آید ناچار باید صریحاً اقرار بنادانی نمودواما اگر بامن هم سلیقه هستند ومعرفت حقایق معدودرا برنمایش بعلم کل اشیاء برتری میدهند چنانکه برتری‌هم دارد درآن‌صورت زیاده برآنچه دراین گفتار اشاره کرده‌ام‌حاجت ندارند چه‌اگر قادرند براینکه ازمن پیشتر بروند بطریق اولی آنچه‌را من بعقیدهٔ خود دریافته‌ام آنها نیز میتوانند دریابند خاصه اینکه چون‌من همیشه‌امور‌را برحسب ترتیب بمطالعه درآورده‌ام یقیناً آنچه هنوز برمن‌مکشوف نشده وبایدبشود بالطبع‌دشوارتر و نهان‌تر ازآنست که تاکنون دریافته‌ام والبته‌اگرازمن بیاموزند برای‌ایشان کمتر لذت خواهد داشت تاخود کشف کنند گذشته ازاینکه چون‌باید از جستجوی مسائل آسان آغاز کرده کم کم بمطالب مشکل برسند قوه وملکهٔ پیدامیکنند که‌ازهمه‌تعلیمات من برای‌ایشان مفیدتر خواهدبود چنانکه دربارهٔ خودم معتقدم براینکه اگرهمهٔ حقایقی که شخصاً جستجو کرده‌واثبات نموده‌ام ازدیگران آموخته وزحمتی برای‌درک آنها نکشیده بودم هرگز حقایق دیگر کشف نمیکردم والبته ملکهٔ که‌حاصل‌نموده و سهولتیکه برای من دست داده که‌چون‌سعی درجستجوی‌حقایق‌میکنم‌هرروز مطلبی‌تازه‌درمی‌یابم پیدا نمیکردم ومختصر کلام اینست که‌اگردردنیاکاری‌باشد که دیگری نتواند مانند کسیکه‌آنرا آغاز کرده بخوبی بپایان برساند کاری‌است که من‌مشغول آن‌هستم.

هرچند انجام رسانیدن همهٔ آزمایشهائی که‌جهت آن مقصود لازم‌است ازیکنفر ساخته‌نیست ولیکن دست‌دیگری‌راهم نمیتواند درکار بیاورد مگرکارگران وکسانی که بتواند بآن‌ها مزد بدهد با بامید نفع که محرك بزرگی‌است آنچه‌رادستوردهد بدرستی بسازند چه آن‌ها که ازروی کنجکاوی یا بقصد تعلم‌داوطلبانه برای‌معاونت حاضر شوند گذشته ازاینکه غالباً وعده میدهند ووفا نمیکنند وپیشنهادهای نیکو مینمایند وهیچ یك بجائی نمیرسد البته درعوض مساعدتی که میکنند توقع دارند مشکلاتی‌که دارند

حل شود یا نسبت بزحمتشان قدردانی و تعارفاتی ابراز گردد که در این گفتگوها عمر بیهوده تلف میشود و اما آزمایشهائی که دیگران کرده باشند اگر هم حاضر شوند باطلاع او برسانند (درصورتیکه هرگز نخواهند کرد چه آنها را از اسرار خواهند دانست) غالباً چنان حشو و زواید دارد که بیرون آوردن حقیقت از آنجمله بسی دشوار خواهد بود و برفرض که بعضی از آن آزمایشها قابل استفاده باشد چون عمل کنند گان آنها سعی داشته‌اند آنها را با اصول متخذه خود موافق نشان دهند البته چنان بد و غلط تعبیر و توجیه شده که صرف عمر برای انتخاب و اختیار آن آزمایش‌ها نیز ارزش ندارد حاصل اینکه اگر در دنیا کسی باشد که بطور یقین قادر بر کشف مسائل مهم و برآنچه برای مردم از هر چه سودمندتر است توانا بوده باشد و بهمین جهت دیگران بخواهند بهر وسیلهٔ باو یاری کنند تا بمقصود خود نائل گردد نمیدانم برای او چه میتوانند کرد جز اینکه مصارف آزمایش هائیرا که بآن محتاج است فراهم سازند و مراقب باشند که بمزاحمت اشخاص فرصت از او فوت نشود.

اما من درباره خود آن عقیده را ندارم که بتوانم وعده‌های فوق العاده بدهم و چنان خودپسند و مغرور نیستم که تصور کنم دولت باید بمقاصد من اعتنا و دلبستگی داشته باشد وطبعم نیز چنان پست نیست که بخواهم ازمردم مساعدت بپذیرم درحالی که بتوان گمان برد که سزاوار نبوده‌ام.

همهٔ این ملاحظات رویهمرفته سه سال پیش مرا از نشر کتابیکه دردست داشتم بازداشت بلکه عزم کرده‌ام تازنده‌ام تصنیف دیگری هم که آنطور کلی باشد ومبانی آراء مرا درعلوم طبیعی معلوم سازد بازننمایم اما پس از آن باز دو نظر پیدا شد که مرا بنوشتن بعضی رسائل خاص و آگاه ساختن عامه ازپارهٔ ازاعمال ونیات خودم وادار نمود.

نخست اینکه اگر اینکار را نمیکردم بسیاری ازمردم که از نیت سابق من بر نشر بعضی نوشته‌ها آگاه بودند ممکن بود محملهائی برخودداری من قرار دهند که وهن من باشد زیرا هرچند جویای شهرت نیستم بلکه میتوانم ادعا کنم از آن بیزارم چون مخل آسایش است و من آسایش را برهرچیز ترجیح میدهم لیکن هرگز نخواسته‌ام اعمال خود را مانند جنایات پنهان بدارم یا سعی و احتیاط بکار برم که ناشناس بمانم زیرا گمان داشتم از این جهت بخویش زیان میرسانم و نیز ازهمین راه نوعی تشویق حاصل میکردم که آن خود محل فراغ خاطری است که خواهانم و با آنکه همواره این شیوه را داشته‌ام که نه جویای نام و نه از آن گریزان بوده‌ام بالطبیعه شهرتی پیدا کرده‌ام. پس عقیده داشتم که باید بکوشم بالااقل نام خود را ننگین نکنم. نظر دوم که مرا بنوشتن این کتاب واداشت آن بود که دیدم هرروز حصول نیت من بر کسب معرفت بتأخیر میافتد بسبب آنکه بآزمایشهای بسیار حاجت دارم و بی مساعدت دیگران از عهده برنمیآیم هرچند آنقدرها

امید ندارم که کسی توجهی بکارهای من بنماید لیکن نمی‌خواهم باندازهٔ در بارهٔ خود کوتاهی کنم که بازماندگان روزی سرزنشم نمایند که اگر اهمال نکرده و برما معلوم میساخت که چه یاری بمقاصد او میتوانیم بکنیم نتایج و آثار بهتری برای ما میگذاشت

پس فکر کردم که بسهولت میتوانم موادی اختیار کنم که چندان محل اختلاف و ومناقشه نباشد ومرا مجبور نسازد که از اصول و آراء خود بیش از آنچه مایلم ابراز کنم وبا اینحال بقدر کفایت معلوم و آشکار سازد که در علوم چه کار از من ساخته است و چه ساخته نیست ونمیخواهم بگویم ازعهده این کار برآمده‌ام و بر دیگران پیش دستی کرده در نوشته های خود اظهار نظر کنم بلکه میل دارم آنها مورد مطالعه شده بآزمایش درآید وازهمه کسانیکه اعتراضاتی بنظرشان میرسد برای مزید رغبت ایشان درخواست میکنم که قبول زحمت نموده آنهارا برای کتابفروش من بفرستند تاهم از آن آگاه شوم وهم جوابمرا ضمیمه سازم وباینوسیله خوانندگان جواب وسؤال‌را ببینند وحقیقت را بهتر دریابند ووعده میدهم که درجواب سخن را درازنکشم واگر بخطای خود برخوردم صادقانه اذعان کنم وهرگاه خطائی درخود نبینم آنچه‌را که برای دفاع از نگارش های خود لازم میدانم بسادگی بگویم ووارد بیان تازه نشوم تارشته مطالب ازاین ماده بآن ماده دراز نگردد •

اگر پارهٔ از مواد که درابتدای مناظر ومرایا وکاینات جو ذکر کرده ایم بدواً غریب بنظر آید بواسطهٔ اینکه آنهارا فرضیات نامیده‌ام وچنین مینماید که نمیخواهم مبرهن سازم باید حوصله کنند وهمه‌را بدقت مطالعه نمایند ودراین صورت امید وارم راضی شوند زیرا بعقیدهٔ من دلایل دنبال یکدیگر میآید چنانکه مؤخرات بمقدمات که علت آنها میباشند ومقدمات بمؤخرات که معلول آنها هستند ثابت میشود ونباید چنین پنداشت من دراین مورد مرتکب خطائی هستم که اهل منطق آن‌را دور مینامند زیراکه چون اغلب معلولها برحسب تجربه کاملا یقین میشوند پس علتهائی که من آن معلولهارا از آنها استنتاج میکنم بیشتر توضیح آنهاست نه اثبات. اما برعکس بواسطهٔ معلول ها علتها اثبات میشود واینکه آنها را فرضیات نامیده‌ام برای آنست که بدانند بعقیدهٔ من میتوان آنهارا از حقایق اولیه که موقتاً بیان کرده‌ام استخراج نمود و لیکن خود عمداً نخواستم استخراج کنم تا از یك امر پرهیز کنم وآن اینست که بعضی اشخاص تصور میکنند آنچه‌را دیگری درعرض بیست سال فکر کرده و فهمیده همینکه دو سه کلمه از آنرا شنیدند در یکروز میفهمند ومیدانند وحال آنکه هرچه ذهن ایشان تیزوتندتر باشد بیشتر مبتلا بسهو وخطا وکمتر قادر بردرك حقیقت میشوند پس نخواستم این چنین اشخاص آنچه‌را بتصور ایشان اصول ومبانی علمی من است گرفته فلسفهٔ عجیب وغریبی برروی آن بیابند وگناه آنرا برمن بگیرند زیرا نسبت بعقایدی که از خودمن است اگر تازه باشد

هیب نمی‌شمارم چه هرگاه در دلایل درست تأمل کنند یقین دارم آنها را چنان ساده و موافق عقل خواهند یافت که از هر رأی دیگری که در همان باب اظهار شود کمتر عجیب و غریب خواهند دانست و نیز هیچیک را ادعا ندارم که من نخستین مخترع آن هستم ولیکن میگویم اختیارات من مبنی براین نیست که دیگری آن را گفته یا نگفته است بلکه تنها از آنست که عقلم مرا بپذیرفتنش واداشته است .

اما اگر صنعتگران نتوانند اختراعی را که در باب مناظر و مرایا شرح داده شده (۱) بزودی بموقع عمل بگذارند گمان ندارم بتوان عیب آن اختراع دانست چه برای ساختن و سوار کردن دستگاه و آلاتی که من وصف کرده و نکتهٔ فروگذار ننموده ام زبردستی و أنس لازم است و اگر میتوانستند در بدو امر نتیجه حاصل کنند همان اندازه مایهٔ شگفتی میبود که کسی بتواند بمجرد اینکه دستور صحیحی از آهنگ موسیقی باو بدهند در ظرف یکروز عودرا کاملا بدرستی بنوازد واینکه بلغت فرانسه که زبان ولایتی من است انشاء میکنم و بزبان لاتین که استادان مرا بکاراست نمی نویسم بامید آنست که کسانیکه عقل طبیعی بی آلایش خودرا بکار میبرند از آنها که تنها اعتقاد و اتکاء بکتب قدما دارند عقاید مرا بهتر درك خواهند نمود واما آنانکه ذوق سلیم را با فضل توأم کرده اند وآرزوی من آنست که تنها ایشان دربارهٔ من حاکم شوند یقین دارم آن اندازه هواخواه لغت لاتین نیستند که بسبب اینکه من مطالب خودرا بزبان عامه بیان کرده ام از شنیدن آن خودداری نمایند .

در اینجا نمیخواهم پیشرفتهائی را که امیدوارم در آینده در علوم حاصل کنم بیش از این تفصیل دهم یا در مقابل کسان تعهداتی نمایم که از وفای آن مطمئن نباشم همینقدر میگویم عزم دارم براینکه آنچه از روزگار من باقی است جز بسعی در کسب معرفت احوال عالم خلقت نگذرانم چنانکه بتوان از آن برای علم طب قواعدی مطمئن تر از آنکه تاکنون دردست بوده استخراج کرده وطبع من از رغبت بهر امر دیگر خاصه آنچه سودش برای بعضی مستلزم زیان برخی دیگر باشد (۲) چنان دور است که اگر پیش آمد روزگار ناچارم کند که دست بآن کار بزنم گمان دارم نتوانم از پیش ببرم واین امر را اقرار میکنم هرچند میدانم که در دنیا مایهٔ اعتبار من نمیشود ولیکن من آرزومند اعتبارات نیستم وهمواره نسبت بکسانیکه از عنایت ایشان بتوانم بدون مزاحمت اشخاص از فرصت ومجال خود استفاده کنم بیشتر سپاسگزار خواهم بود تا آنکه محترم ترین مشاغل روی زمین را بمن پیشنهاد نمایند . (۳)

پایان جلد اول

(۱) دستور تراشیدن بلور وساختن دوربین

(۲) گویا مقصودش بکار بردن معلومات خود در فنون لشکری بوده است

(۳) از احتیاطها والتماس ها که میکند میتوان استنباط نمود که احوال مردم آن زمان چگونه بوده و کسی که میخواسته است با استقلال فکر سخن گوید چه مشکلات در پیش داشته است

. چاپ چهارم

سیر حکمت در اروپا

از آغاز سده هفدهم میلادی تا پایان سدهٔ هیجدهم

جلد دوم

نگارش

محمد علی فروغی

کتابفروشی زوار

تهران مشهد

مقدمه چاپ اول

بنام خداوند بخشنده مهربان

چند سال پیش نگارنده کتابی منتشر نمود باسم «سیر حکمت در اروپا تا مائهٔ هفدهم» و هرچند غرض اصلی این بود که برای فهم کتاب دکارت فیلسوف فرانسوی که آنرا بفارسی درآورده بودم مقدمه باشد درواقع تاریخ مختصری بود ازفلسفهٔاروپائیان از زمان باستان و دورهٔ یونانیان تا سیصد سال پیش ، وهرچند بسیار مجمل بود دوستان دانش پرورم آنرا پسندیدند و آرزومند شدند که دنباله اش تازمان حال نیز نوشته شود و وزارت فرهنگ دولت شاهنشاهی مخصوصاً مرا باین کار ترغیب نمود ووسیلهٔ چاپ آنرا فراهم آورد و اینك در این مجلد سیر حکمت دراروپا ازآغازسدهٔ هفدهم میلادی تا پایان سدهٔ هیجدهم بنظر دانش طلبان میرسد و امیدوارم که مانندجلدنخستین پسند خاطرشان شود و در نظر است که بزودی درجلد سوم بقیهٔ این داستان نیز نگاشته آید و طالبان معرفت از افکار فلسفی اروپائیان تا زمان حاضر اجمالا آگاه شوند.

خوانندگان محترم را یادآور میشویم که این کتاب نخستین تصنیفی است که افکار فیلسوفان اروپارا بزبان فارسی درمیآورد و بنابراین ناچار خالی از نقص وعیب نیست و شایسته است که بدیدهٔ مهربانی درآن نگرند و از لغزشها درگذرند. کوشش نگارنده همواره این بوده است که از بحث در جزئیات و فروع دوری جسته صور حقیقة فلسفی اروپائیان را ببیانی ساده و لیکن بزبان فارسی حقیقی بنگارش درآورد ومقصودم از زبان فارسی حقیقی زبانیاست که ایرانیان بدان گفت و شنید و نوشت وخواند میکنند که اذهان نشان بسبب معاشرت باخارجیان مشوب نگردیده ودرنویسندگی [illegible] ما منحرف نشده اند وچون تأثیر آشنائی جوانان ایرانی را [illegible] اروپائی در نگارشهای ایشان میبینم توجه میدهم که دراین باب [illegible] نشود که هرقوم در بیان مطالب شیوهٔخاص دارد که [illegible] است

و کمترین نتیجه فاسدش اینست که شنونده یا خواننده مراد گوینده یا نویسنده را بدرستی در نمی یابد.

البته منظورم این نیست که ما باید افق نظر خودرا بآنچه پدران ما میگفتند و مینوشتند محدود کنیم و در مقام ابداع و تجدد نباشیم بلکه بکلی برخلاف این نظر دارم و جداً معتقدم که ما هم خود باید در فکر ابداع باشیم و هم از خارجیان ومخصوصاً از اروپائیان اخذ و اقتباس بسیار کنیم و بهمین نظر است که من تقریباً تمام عمر خویش را بانواع مختلف بشناسانیدن احوال و افکار واقوال اروپائیان گذرانیده ام و نگارش همین کتاب خود یکی از نشانیهای آنست و لیکن آگاهی واقتباس از افکار ولطائف گفتار خارجیان مستلزم آن نیست که شیوهٔ زبان و بیان خودرا ازدست بدهیم و پسندیده تر آنست که فکر اروپائی را بزبان و بیان اختصاصی ایرانی درآوریم واینجانب چه در نگارش و چه در ترجمه همه وقت کوشیده ام که این نتیجه راحاصل کنم امااینکه کامیاب شده ام یا نشده ام حکمش باخوانندگان است. بعقیدهٔ خود اینجانب اگر کامیاب شده باشم یکی از نشانیهایش این خواهدبود که خوانندگانیکه ازافکار دانشمندان پیشین ما آگاهند برخواهند خورد باینکه بسیاری از تحقیقاتی که دراین کتاب مطالعه میشود حکما و عرفای ما بوجوهی دانسته وگفته اند. توجه باین نکته برای ماچه نتیجه باید داشته باشد؟ آیا مقام دانشمندان مارا باید بزرگ کند یا محققان اروپارا باید در نظر ما حقیر سازد؟ اگر نتیجهٔ اول گرفته شود بعقیدهٔ من کاملا حق است و نتیجهٔ دوم امیدوارم دست ندهد زیرا که نشانهٔ عدم تعمق در مطالب خواهد بود چه محققان اروپا تحقیقات تازه و بدیع نیز بسیار دارند آنچه هم باگفته‌های دانشمندان ما توافق کرده اند غالباً بر سبیل توارد بوده است واز این گذشته آن تحقیقات رادر قالبی مخصوص ریخته و بصورتی بدیع در آورده اند

در هرحال اگر اینجانب موفق شده باشم که مطالب را ساده‌تر و روان بیان کنم امیدوارم خوانندگان از اینجهت مغرور نشوند و سرسری نخوانند • روان بودن لفظ نشانهٔ آسان بودن معنی نیست مطالب بسیار عمیق است وفهم آنها بدرستی تأمل شایان لازم دارد وهرچند گمان دارم هر شخص هوشیاری میتواند از این کتاب استفاده کند بهره مندی کامل کسی راست که لااقل باجمال ازاصول عقاید حکمای پیشین آگاه بوده و بمعارف جدید و علوم ریاضی وطبیعی امروزی هم بکلی بیگانه نباشد •

در این کتاب درمقام رد وقبول و انتقاد تحقیقات فیلسوفان ویا مقایسهٔ آنها باعقاید دانشمندان خود بر نیامده ایم که آن خود داستانی دراز وازگنجایش این کتاب بیرون است و اگر چنین میکردیم اصل مطلب و مهم مطالب تحت‌الشعاع میشد ودرنظر ما کار لازم‌تر و مفیدتر و مقدم‌تر این بود که ایرانیان نخست بنوع و عقاید فلسفی اروپائیان آگاه شوند ونیز

مقدمه چاپ اول

اینکه گفتیم کوشش ما این بوده است که آن تحقیقات را ببیان اختصاصی ایرانی درآوریم نباید حمل شود بر اینکه گفته‌های اروپائیان را از قالبی که آنها بمعانی داده‌اند بیرون آورده و بافکار خودمان نزدیک کرده باشیم. آنچه گفته ایم حاصل عین تحقیقات آن دانشمندان است و هرچند ترجمه نیست کاملا مطابق باگفته‌های ایشان است واز خود نه چیزی افزوده ایم نه تحریف و تغییری بمطالب داده‌ایم

برای مزید فایده چندین فهرست بآخر کتاب ملحق ساخته ایم ازجمله دوفهرست از لغات و اصطلاحات فلسفی است یکی از فرانسه بفارسی ودیگری‌ازفارسی بفرانسه اما باید خاطر نشان کنیم که فهرست لغات فرانسه محدود است بالفاظی که درحواشی کتاب مذکور شده و فهرست لغات فارسی فقط شامل مهمترین اصطلاحات حکمت است که دراین کتاب آمده است ولیکن هیچکدام‌ازاین دوفهرست فرهنگ کاملی از اصطلاحات فلسفی نیست و نسبت بهمان لغاتی هم‌که مذکور شده تمام نمیباشد یك لفظفارسی بر حسب مناسبت بچندین لفظ فرانسه باید ترجمه شود و همچنین الفاظ‌فرانسوی در هرجا بوجهی باید بفارسی درآید و توضیح این فقرات باید باشرح‌وبسط تمام بیان شود و تصنیفی جداگانه و مخصوص ومفصل لازم دارد.

فروردین ۱۳۱۸

محمدعلی فروغی

مقدمه

علم و حکمت پس از آنکه در مشرق زمین نشو و نما کرد و مراحلی پیمود، در ضمن سیر خود در کشورهای مختلف درحدود دو هزار و پانصد سال پیش از این بیونانیان رسید که گروهی از ایشان در آسیای صغیر بودند وجمعی هم در ناحیهٔ سکنی داشتند که امروزه آن‌را یونان میخوانیم .

در نزد یونانیان نیز علم وحکمت سیر تکاملی کرده ودر سدهٔ چهارم پیش از میلاد بمنتهای رونق خود رسید و تا سدهٔ ششم بعد از میلاد چه در یونان وچه در کشورهای زیر دست رومیان رواج و شیوع داشت .

در این مدت در مشرق زمین یعنی در ایران وهندوستان دانش طلبی چه صورت داشته و دانشمندان ما در چه حال و کار بودند مبحثی جداگانه است وموضوع گفتگوی این کتاب که راجع بسیر حکمت در اروپا میباشد نیست .

در سدهٔ ششم میلادی امپراطوری های روم بساط حوزهٔ علمیه را درقلمرو خود برچیدند و غلبهٔ اقوام وحشی در اروپا از سدهٔ پنجم ببعد ، واستیلای قوم عرب بر ممالک روم و ایران از سدهٔ هفتم بخاموشی چراغ علم و حکمت را بکمال رسانید . اما این دورهٔ تاریکی چندان دراز نشد و از سدهٔ هشتم میلادی نخست در کشورهای اسلامی و سپس در اروپا دوره نشر بحث و تحقیق علمی گسترده شد ولی همچنانکه در ممالک اسلامی مدارس و حوزه‌های علمی تقریباً همه مربوط بدستگاه دیانت بود در اروپا هم تعلیم و تعلم تنها در دیرها و صومعه‌های مسیحی بعمل میآمد ، جز اینکه در ممالک اسلامی کار بتندی سرعت پیش رفت و چنانکه براهل آگاهی معلوم است در طرف سیصد چهارصد سال باوج کمال رسید ولی در اروپا سیرش در آغاز آرامتر بود تا اینکه در سدهٔ یازدهم اساس درس و بحث رو بگرمی گذاشت ودر سدهٔ دوازدهم کم کم تأسیس حوزه‌های علمی جامع مسمی بنام اونیورسیته (۱) یعنی جامعهٔ طلاب ومدرسان که ما

---

۱ ـ

بتازگی دانشگاه اصلاح کرده ایم آغاز شد . نخستین اونیورسیته های مهم در فرانسه وانگلیس و پس‌ازآن در ایطالیا و اسپانیا وآلمان تشکیل گردید و آنها در حمایت پاپ‌وپادشاهان دارای مزایا و استقلال شدند و لیکن منظور اصلی از وجوداونیورسیته ها تربیت‌وتهیه علمای‌دین بود وتعلیمات آنها منحصر بعلوم مربوط بزبان‌لاتین‌ومعلوماتی که بتوسط دانشمندان اسلامی از یونانیان دریافته بودند وآن تعلیمات‌آسان که در قرون وسطی مقررشده بود معروف باسکولاستیك (۱)میباشد واین جمله‌رادرجلداول این کتاب باجمال وبقدر کفایت شرح داده‌ایم .

نتیجه اینکه درسدهٔ چهاردهم و پانزدهم یعنی درست مقارن اوقاتیکه ایـران‌و ممالك دیگر اسلامی میدان ترکتازی مغول و اقوام دیگرمانندایشان گردیده وحیات تمدنی آنها سکته و لطمهٔ‌دید که هنوز از زیر آن‌صدمه کمر راست‌نکرده‌است اروپائیان برای نهضت علمی واقعی مستعد شده بودند و در سدهٔ شانزدهم‌میلادی‌دراروپای عربی و مرکزی جنب و جوشی‌درگرفت که معروف به رنسانس (۲) یعنی تجدیدحیات‌علمی‌و ادبی میباشد و مجملی از این احوال و موجبات آنرا نیز در جلد اول سیر حکمت بیان کرده ایم و برای یادآوری و مزید توضیح گوئیم :

حکمت یا فلسفه در نزدقدما پس ازآنکه مدون گردید منشعب بود بحکمت‌نظری و حکمت عملی ، حکمت نظری مشتمل بود بر الهیات‌یاحکمت علیا یافلسفه اولی ،و ریاضیات یا حکمت‌وسطی ، و طبیعیات یا حکمت سفلی . وحکمت عملی‌مشتمل بود بر سیاست مدن و اخلاق و تدبیر منزل و آنچه بالاختصاص‌آن‌راعلم‌میگفتند همان‌حکمت نظری‌بود که در مقدمهٔ آن علوم ادبی و منطق را نیزتحصیل میکردندواصول‌واساس حکمت در اروپا تا سدهٔ شانزدهم و در نزد ما تا چندی پیش همان تعلیماتی بودکه‌از یونانیان خاصه سقراط و افلاطون وبالاخص از ارسطو برای ملل متمدن‌بارث‌رسیده‌بود و محققان اروپا آن تعلیمات‌را با اساس دیانت مسیحی تطبیق وفلسفهٔ اسکولاستیك‌را برای تقویت عقاید عیسوی تأسیس کرده بودند ، و کسانیکه‌نظرخودرا ازآن دائره محدود وسعت داده و بجستجوهای تازه دست برده بودند بسیار اندك بودندوتحقیقات ایشان یا محل اعتنا نگردیده یا اگر توجهی آن شده بود بصورت‌مخاصمه‌ومجادله‌و حتی تکفیر و زجرو منع وحبس و اعدام صاحب آن تحقیقات بود زیراکه‌آنزمان در نزد اهل علم اروپا گفته حکمای قدیم مخصوصاً ارسطوکه اولیای دین‌مسیح آنرامبنی دیانت قرار داده بودند حجت بود وتجاوز ازآنرا جایز نمیدانستند

در سدهٔ شانزدهم میلادی درایطالیا و انگلیس و فرانسه وآلمان دانشمندانی پیدا شدند که بیرون از اونیورسیته ها بمطالعات‌علمی پرداختند ودربعضی رشته‌های‌طبیعی‌و ریاضی مخصوصاً در علم هیئت وطب بحثهای تازه کشف‌ورسته‌این تحقیقات سدهٔ هفدهم

Renaissance (۲) Scolastique (۱)

تیز کشید و از آن پس بریده نشد. واز خصایص این دوره تشکیل و تأسیس انجمنهای علمی و ادبی است در کشورهای مهم اروپا که نام بردیم؛ وآنها در آغاز مجالس و محافل خصوصی بودند که فضلا برای استفاده و تمتع شخصی خود آنجا گرد میآمدند و کم کم منتهی گردید باینکه صورت رسمیت بیابد ودولت ازآنها تقویت نماید ومدد حالی و مالی بآن مجامع برساند و سرانجام بعضی ازآنها بنام آکادمی یا انجمن علمی در ردیف تأسیسات دولتی قرار گرفتند و دنبالهٔ این کار تاکنون کشیده است

مهم ترین امری که درسدهٔ شانزدهم و هفدهم سبب انقلاب افکار اروپائیان گردید باطل شدن هیئت بطلمیوسی ومسلم گردیدن مرکزیت خورشید وحرکات وضعی و انتقالی زمین و سیارات دیگر بود که یکسره تصور دانشمندان را از چگونگی هیئت عالم دیگر گون کرد و این فقره ناچار اساس علم طبیعی را نیز منقلب ساخت زیرا که بنیاد علم طبیعی قدیم چنانکه ارسطو مدون ومرتب کرده بود براین بود که زمین در میان عالم جا دارد و مرکز او مرکز جهانست و کلیهٔ عالم دو قسمت است علوی وسفلی. عالم علوی اجرام آسمانی است که دراولاك قرار دارند وعالم سفلی عالم عناصر چهارگانه است یعنی کرهٔ خاك که آب وهوا وآتش بران احاطه کرده‌اند، وکلیهٔ جهان بر گرد مرکز زمین میچرخد واز اینرو جهات صورت میگیرد یعنی فلك الافلاك جهت بالا را میسازد و مخالف او که بجانب مرکز زمین است زیر میباشد واجسام عنصری هریك مکان طبیعی دارند، مکان طبیعی خاك درمرکز وزیر همه است وپس از آن مکان آب است آنگاه مکان هوا و روی آن مکان آتش است واین اجسام عنصری هروقت در مکان طبیعی خود باشند ساکنند و چون ازمکان طبیعی بیرون باشند برای رسیدن بمکان طبیعی حرکت میکنند، یعنی آب وخاك بزیر میروند و هوا آتش بالا وهمین امر منشأ سبکی و سنگینی آنهاست واین حرکات اجسام عنصری حرکت مستقیمند ونهایت دارند، نهایت زیرین آنها مرکز زمین است ونهایت بالا فلك است وافلاك هم متعددند ومنتهی بفلك اعظم میشوند که بر کل جهان احاطه دارد وپس ازآن دیگر چیزی نیست وعدم مطلق است. و عالم سفلی یعنی آنکه اجسام عنصری درآن جادارند، عالم کون و فساد یعنی تغییر و تبدیل است، و عالم علوی یعنی اجرام آسمانی کون وفساد وتغییر وتبدیل ندارند و هرچند جسمند نوع دیگری غیراز عنصریاتند وخرق والتیام درآنها واقع نمیشود و حرکاتشان مستدیر است ونهایت ندارد.

کلیهٔ علم طبیعی براین اساس گذاشته شده بود و لیکن پس از آنکه مرکزیت کرهٔ خاك ووجود افلاك و حرکات آنها برگرد زمین باطل باشد و بواسطهٔ رصد اجرام آسمانی با دوربین‌ها و وسائل دیگر مسلم گردید که آنها هم اجسام عناصری هستند وخرق والتیام در آنها حرکاتشان مستدیر نیست بلکه بیضی است و حکایت مکان طبیعی وحرکات طبیعی هم بی‌معنی گردید تقریباً همهٔ اصول علم طبیعی وهیئت قدیم بهم خورد واهل تحقیق ناچار شدند روش جویا بر گرداندن متوجه گردیدند که برای پی بردن باسرار خلقت

بهترآنست که بجای خیال بافتن بمشاهدهٔ امور بپردازند و بتجربه ومعاینه؛ چگونگی آثارطبیعت را معلوم سازند وتحقیقات «فرنسیس‌بیکن» انگلیسی بخوبی‌آشکارکرد که ترتیب قیاسات منطقی که فقط مبتنی برمقدمات ذهنی باشد، معلومات‌تازه‌بدست‌نمیدهد و باید روش تحقیق‌علمی‌را تغییرداد و بتجربه ومشاهده واستقرا و استقصا موادومقدمات برای قیاسات برهانی فراهم نمود ومقارن این‌حال « دکارت » فرانسوی شجاعت و استقلال فکر عجیبی نشان داده بنیان فلسفه را دیگرگون نمود و این‌راه‌راباز کرد که گفته‌های پیشین‌را حجت‌نشاسند و کنار بگذارند وهر کس‌بعقل‌خودرجوع کندواساس وبنیادی‌برای‌فکرخود بجوید، وازجمله خود او پس‌ازصرف‌نظر کردن ازکلیهٔ حکمت قدیم فلسفهٔ جدیدی تأسیس کرد، بجای منطق‌ارسطو قواعدی برای کشف معلومات اختیار نمود ودرهمهٔ رشته‌های حکمت وفلسفهٔ بشیوهٔ بدیعی واردشده اصولی‌اتخاذ کرد مابعدالطبیعه یعنی فلسفهٔ علیا را بسیارخلاصه کرده محدود نمود باثبات‌وجودنفس‌انسانی وعالم جسمانی وذات باری، ودر فلسفهٔ وسطی یعنی ریاضیات بواسطهٔ‌اختراع هندسهٔ تحلیلی وترقیاتی که بعلم جبرومقابله داد فتح‌باب بزرگی‌نمود، وگذشته‌ازکشفیات‌تازه که دربعضی‌از مسائل طبیعی کرد، بنیاد فلسفه سفلی یعنی طبیعیات‌را یکسره‌دیگرگون ساخت واین جمله‌را درجلداول سیر حکمت بقدر کفایت باز نموده‌ایم.

پس‌ازآنکه فرنسیس بیکن انگلیسی ودکارت فرانسوی قلعه و حصاری‌را کهٔ در قرون وسطی برای محدود ومحبوس کردن ذهن وعقل انسان ساخته شده بود خراب کردند درسدهٔ هفدهم وقرون مابعد صاحبان‌ذوق بدستور آنان و پیروی ازعملیات «کپرنیك وگالیله وکپلر وهاروه» ودانشمندان دیگر ازآن قبیل بتحقیقات علمی افتادند وبزودی دامنهٔ آن تحقیقات وسعت‌یافت تابحالت حالیه رسیده وازاین پس نیز نمی‌دانیم بکجا خواهد رسید.

نتیجهٔ اینکه، جمیع شعب‌حکمت‌علمی‌ونظری واصول وفروع آنها هریك بسط وپهنای فوق‌العاده پیداکرد که دیگرممکن نیست کلیهٔ معلومات نوع بشر را مجموعهٔ واحدی بنام حکمت یا فلسفه قرار دهند وهریك‌ازآنها دامنهٔ‌عریض‌وطویلی‌دریافت که بضرورت منقسم بقسمت‌ها وشعبه‌های فراوان گردید، چنانکه امروزه‌احاطه‌بهیچ‌یك از آنها برای‌یکنفر هرقدر باهمت واستعداد باشد‌میسر نمیشود. سابق براین‌معمول‌بود‌مقدری بود که اشخاصی مانند ابوعلی‌سینا و خواجه‌نصیر وامثال‌ایشان نه‌تنها بر کلیهٔ حکمت می‌توانستند احاطه یابند بلکه میتوانستند جامع‌معقول ومنقول شوند، یعنی در علم ادب و علم دین نیز زبردست واستاد باشند ولیکن‌امروز دریای علم چنان پهناور شده که نه همین جامع ومعقول ومنقول‌شدن ممتنع‌است بلکه درشعبه‌های حکمت‌هم که وارد شویم از ریاضیات و طبیعیات و سیاسیات و غیرها، در هیچ یك ازآن‌ها‌بتنهائی یکنفر نمیتواند احاطهٔ کامل بیابد و هریك بچندین‌رشته تقسیم‌شده که‌هرکس‌بخواهد

دریك رشته از آن رشته‌ها استاد شود، عمری دراز باید بالاختصاص مصروف آن نماید و با اینهمه هنوز معلومات نوع بشر بجائی نرسیده و دانشمند واقعی آنست که بداند که چیزی نمیداند وفقط در راه تحصیل علم قدم میزند تا سرانجام آیا نوع بشر بتواند بکشف و درك حقیقت نائل شود یا نه و اگر بتواند چه وقت خواهد بود.

بنابراین آنچه امروز حکمت یا فلسفه میگویند بکلی غیر از آنست که پیش از اینها میگفتند. طبیعیات و ریاضیات واصول وفروع آن‌ها هر کدام چندین شعبه شده و هر شعبه علمی وفنی جداگانه است. حکمت عملی نیز همین حال را پیدا کرده است واکنون حکمت یا فلسفه بدو معنی گفته میشود. یکی هر تحقیقی در امور عالم که محقق در آن بنظر کلی و عمومی بنگرد و برای مصالح دنیوی یا اخروی و مادی یا معنوی عبرتی حاصل کند و نتیجه بگیرد وباین معنی حکمت یا فلسفه جولانگاه فکر همهٔ صاحب‌نظران است وفن مخصوصی بشمار نمیرود ومنظور نظر ما نیست، آنچه منظور نظر ما وموضوع بحث این کتابست معنی دیگر اختصاصی حکمت است وآن تحقیقاتی است که دربارهٔ نفس انسان وفکر و حس وشعور وطبع او بعمل آید وچگونگی تحصیل علم واصول ومبانی اخلاق وچگونگی عالم خلقت ومناسبات مخلوق باخالق واحکام کلی که در آن مسائل بواسطهٔ گرد آمدن معلومات پراکنده ومقایسهٔ آن‌ها با یکدیگر بدست میآید.

باآنکه حکمت وفلسفهٔ امروز، یعنی مجموع معلومات بشری گفته نمی شود و محدود بتحقیقات معینی است همین قسمت نیز درظرف سیصدسال گذشته در نزد اروپائیان موضوع مباحثات فراوان گردیده ودانشمندان بزرك در آن وارد شده و تحقیقات گرانبها نموده اند که آگاهی بر آن‌ها بی‌اندازه سودمند بلکه برای توسعهٔ ذهن و اساس داشتن فکر متفکران واجب است.

بنابراین دربیان سیر حکمت دراروپا ازسدهٔ هفدهم ببعد، تاریخ سیر علومی را که از قلمرو فلسفه بیرون رفته ومستقل شده‌اند (یعنی طبیعیات وریاضیات) ناچار کنار میگذاریم وفقط بسیر افکار در آنچه امروز حکمت خوانده میشود میپردازیم، جز اینکه همین قسمت هم با علوم دیگر و ترقیاتی که در آنها روی‌میدهد ارتباط تام دارد و طبعاً درضمن حکایت سیر حکمت گاه گاه مجبور میشویم بآن فقرات نیز اشاره کنیم وکسانی که بخواهند از این کتاب بخوبی بهره‌مند شوند البته از علوم جدید نباید بکلی بی‌خبر باشند.

ونیز باید دانست که درمغرب‌زمین درظرف این‌مدت کسانیکه اهل معرفت بوده و بوجهی ازوجوه درمعارف تحقیقات نموده‌اند بسیارند وما اگر بخواهیم همهٔ آن‌هارا بشمریم ومعرفی کنیم و خوانندگان را از تحقیقاتشان آگاه سازیم رشتهٔ سخن دراز میشود ومجلدات بسیاری برای آن باید مدون گردد بنابرین بذکر حکمای بزرك که در اسلوب حکمت تأثیر کلی دارند وبرای دانش‌طلبان راههای تازه باز نموده و در عقاید

دانشمندان تأثیر عمیق بخشیده است اکتفا می‌کنیم وزبده و لب فلسفه جدید را بدست می‌دهیم .

پس گوئیم از سدهٔ هفدهم ببعد دراروپا دیده میشود که نه تنها کسانی درفنون خاص کنجکاویهای دقیق میکنند واکتشافات واختراعات بدیع دارند بلکه صاحب نظرانی میبینیم که درفلسفه بمعنائی که اشاره کرده‌ایم نیز تحقیقات عمیق مینمایند و هر روز دری ازمعرفت بروی اهل دل میگشایند .

البته چنانکه پیش ازاینهم گفته‌ایم هیچ حکیمی تاکنون فلسفهٔ تمامی نیاورده‌است که حقیقت‌را بدرستی بنماید ولیکن اینقدر هست که دانشمندانی که معرفی خواهیم کرد مانند پیشینیان نظر خودرا محدود بگفته‌های قدما نساخته ودرشاهراهی که بیکن ودکارت گشوده‌اند قدم‌زده وهریك ازایشان بااستفاده‌از تحقیقات سابقین برای کشف حقیقت شخصاً کوششی بسزا نموده وروزنهٔ باز کرده وبرحسب فهم وذوق خوپردهٔاز پرده‌هارا که حجاب بینش انسان‌است دریده ، وهرچند چنین مینمایند که‌این‌راه‌را نهایت صورت نمیتوان بست مسافتی ازراه‌را پیموده اند .

فیلسوفان بزرك دراین سیصدسال گذشته بجزمعدودی همه فرانسوی وانگلیسی و آلمانی بوده‌اند واینك ازفرانسویان آغازمیکنیم .

فصل اول

حکمای فرانسه درسدهٔ هفدهم

در سدهٔ هفدهم در فرانسه محققان بیشتر نظر بدکارت دارند، یااز او پیروی میکنند که این جماعت را کارتزین (۱) میگویند . یا درتحقیقات او بحث و گفتگو ازرد وقبول مینمایند ؛ ودرهرحال فلسفهٔ مهم بدیعی نساخته‌اند که مالازم بدانیم خودرا بگفتگوی آن مشغول بداریم وتنهاازدونفر نام میبریم که هریك ازجهتی قابل توجه میباشند

پاسکال

نخست بلزپاسکال (۲) است که درسال ۱۶۲۳ زاده ودر ۱۶۶۲ در سی و نه سالگی درگذشته‌است واوازنادره‌های روزگاراست . استعدادش برای علم مخصوصاًدر ریاضیات چنان بود که درکودکی پیش‌ازآنکه ازاستاد چیزی بیاموزد و حتی قبل از آنکه اسامی اصطلاحی خطوط واشکال‌را بداند چندین‌قضیه ازقضایای هندسهٔ اقلیدسی را از پیش خود کشف کرد وهمدر جوانی رسالهٔ درمسائل علم هندسه‌وحساب نوشت وآلت مخصوصی اختراع کرد که اهل محاسبه را از استعمال قلم و عملیات جمع و تفریق بی‌نیاز [illegible] (۳) درتأسیس محاسبهٔ مقادیربی‌نهایت‌خرد (۴) وهمچنین محاسبهٔ احتمالات (۵) که [illegible] است ومحاسبهٔ علمی [illegible] را [illegible] مدخلیت تام داشته است . در [illegible] چند [illegible] نموده و ازجمله بنیاد علم فشار [illegible] هوا وکاهش وافزایش آن وامکان خالی‌شدن [illegible] کرده‌است .

. حکمت در [illegible] دکارت [illegible] ودراینکه درعلم‌قول کسی‌راحجت [illegible] دکارت [illegible] است ، امابرودی‌طبعش متمایل

Calcul infinitésimal (۴) Méchanique [illegible] (۳) B[illegible] (۲) [illegible]

بمباحثات دینی شد چنانکه دو اثر مهم ادبی که از او باقی مانده است یکی مشاجره است در یکی از اختلافات مذهبی که میان عیسویان روی داده بود (۱) و دیگری که بصورت اندیشه های پریشان در حال مسوده است و عمرش وفا نکرده است باینکه آنها را مدون ومنظم کند درحقانیت دین مسیح است (۲) واهمیت این آثار امروز بیشتر ازجهت حسن عبارت و سخن پردازی است و پاسکال یکی از نخستین نویسندگان فرانسه شمرده میشود که نوشته هایش سرمشق نویسندگی و بلاغت شده است.

پاسکال عالم را نامتناهی و بیکران میداند و در این باب بیان شیوائی دارد واز جمله عبارات معروفش اینست که «جهان کره ایست که مرکزش همه جاست ومحیطش هیچ جا نیست» و بیکرانی تنها از سوی بزرگی نیست از سوی خردی نیز بیکران است (۳) و انسان بدرك بی کرانی توانا نیست خواه از سوی بزرگی باشد خواه ازسوی خردی توانائی انسان تنها بدریافت اموری است که میانهٔ خردی و بزرگی است چنانکه وجود خود او نیز در میانهٔ این دو نهایت است ، نسبت بعدم (یعنی نهایت خردی) کل است و نسبت بکل عدم است و علم انسان نه بر مبدأ وآغاز است و نه بر مآل و انجام پس علم حقیقی برای انسان میسر نیست و فقط امور متوسط را در مییابد وهم در پیش وهم در پس دریای بیپایان از نادانی بر او احاطه دارد بقول شاعر ایرانی «اول و آخر این کهنه کتاب افتاده است .»

در بیان فلسفهٔ دکارت نمودار ساختیم که آن فیلسوف در سیر درونی که درامور عالم کرد گذشته از ذات باری دوقسم وجودرا محقق یافت یکی وجود جسمانی که حقیقتش بعد است ، دیگری وجود روحانی که حقیقتش تعقل است . پاسکال نیز این معنی را معتقد است با این خصوصیت که وجود جسمانی را درجهٔ وجود روحانی [illegible] نمیخواند و انسان را که ازجهت جسمانیت حقیر و فقیر و صغیر است ازجهت عقل و روحانیت بزرگ میشمارد چنانکه میگوید انسان گیاهی بیش نیست و [illegible] موجودات طبیعت است اما گیاهیست که عقل دارد برای تباه کردن [illegible] کائنات دست بهم دهند یك بخار و یك قطره آب برای کشتن او بس است ، اما اگر [illegible] برهلاك او [illegible] باز او شریفتر از آنست که [illegible] او [illegible] که میمیرد و جهان که بر او چیره میشود ادراك [illegible]

پاسکال امر دیگری [illegible] که هم [illegible] وآن محبت (٤) است و حسی است [illegible] و محبت حقیقی [illegible] میگیرد که مهری که [illegible] وغرضی

---

(۱) Lettres provinciales [illegible]

(۲) [illegible] grand et infiniment pe[tit] [illegible]

(۳) La charité

میباشند ، و پاسکال در باب محبت که آنرا برتر از موجودات میداند عبارت زیبا نوشته است بنا براینکه پاسکال محبت را برتر ازعقل میداند بنیاد علم واعتقاد را بر اشراق قلبی قرار میدهد ومیگوید : «بوجود خدا دل (۱) گواهی میدهد نه عقل؛ وایمان از این راه بدست میآید» و نیز میگوید : «دل دلایلی دارد که عقل را بآن دسترس نیست.»

پس اگر پاسکال را از حکما بشماریم باید اورا عارف بخوانیم چون در آلهیات پای استدلالیان راچوبین میداند و فلسفه را بیحاصل میانگارد و شك نیست که توجه او در معرفت بکار دل یعنی باشراق نظری بسیار بلند است ودرین زمان مورد اعتنای تام میباشد اما معاصر او این اعتنارا نداشتند و اورا ازحکما نپنداشتند وحق اینست که پاسکال در علوم ریاضی و طبیعی وهمچنین در نویسندگی از اشخاص درجه اول است اما از فلاسفه بشمار نمیآید .

مالبرانش

نیکلا مالبرانش (۲) در سال ۱۶۳۸ درپاریس بدنیا آمده پس از انجام تحصیل در صف کشیشان داخل شده وسپس ازخواندن کتابهای دکارت بحکمت دلبستگی یافته و تا پایان عمر جز مطالعه وتألیف و تصنیف درمباحث حکمتی کاری نکرده ودرسال ۱۷۱۵ در هفتاد وهفت سالگی درگذشته است .

مالبرانش نیز از حکمای فرانسه است که در نویسندگی مقامی بلند دارد . تصنیفهای اومتعدد است نخستین تصنیف مهم نامی او آنست که «جستجوی حقیقت» (۳) نام دارد و مصنفات مهم دیگرش یکی موسوم است به «تفکرات مسیحی» (٤) ویکی «گفتگو در مابعد الطبیعه» (٥) ویکی «رسالهٔ دراخلاق .»

رأی فلسفی مالبرانش اساساً بطورکلی ازدکارت گرفته شده واو یکی ازدانشمندانی است که روش دکارت وعقاید اورا در منطق وریاضیات وطبیعیات ترویج وتوضیح نموده است ودر مابعدالطبیعه بیش از دکارت به اگوستن یعنی در واقع بافلاطون نزدیك شده و بحکمت افلاطونی مدرسی معتقد است تا آنجا که اورا افلاطون مسیحی لقب داده اند .

نخستین تصنیف مهم او که «جستجوی حقیقت» نام دارد درواقع شرح وتوضیحی است از روش دکارت در معتبر بودن ادراکات وخطاهای انسان درعلم وفهم خود وتحقیق

در آنچه میتوان بآن یقین نمود و روشی که میتوان از آن راه بعلم رسید و خلاصه و ماحصل آن کتاب اینست :

علت اصلی خطا کردن انسان اینست که روح و عقل او گرفتار تن شده است و بواسطهٔ تن دارای قوهٔ احساس و تخیل و همچنین تمایلات و نفسانیات گردیده و در فهم و تعقل او تن مداخله یافته و ازهمهٔ این راهها برای او خطاها و اشتباهها دست میدهد

منشاء خطاهای انسان از حواس اینست که حواس بانسان برای آن داده شده است که وسیله محافظت تن و ابقای وجود او باشد و لیکن انسان حواس را وسیلهٔ علم پنداشته است حواس در آن قسمت که وسیلهٔ محافظت تن است درست کار میکند یعنی مناسبات تن را با عالم خارج بخوبی معلوم و محفوظ مینماید اما انسان خطا میکند که نمایشهای حواس را حقیقت اشیاء می پندارد و آنچه بتوسط حواس درك میکند خواص موجودات میانگارد و غافل است که آن نمایشها فقط تصاویری است که در ذهن از حادثات و عوارض جهان نقش میشود و صور نوعیه و عرضهائیکه ما برای اشیاء فرض میکنیم (۱) حقیقت ندارد، و همچنین لذت و المی که از تأثیر اشیاء درك میکنیم در حقیقت از آنها نیست احوال نفس خودماست حاصل اینکه عوارضی که در نفس خودما روی میدهد نسبت باشیاء خارج میدهیم و بخطا برای آنها حقیقت فرض میکنیم (۲)

تخیل و توهم نیز مایهٔ بسیاری از خطاهاست مثلا از این راه است که شیفتهٔ اشخاص میشویم و گفته‌های پیشینیان را برای علم خود حجت میشماریم و از دیگران تقلید های بیجا و بیمورد میکنیم.

تمایلات هم در طبع انسان مهر و کین ایجاد میکند و مهر و کین حجاب فهم میشود و آن را مشوب میسازد و نمیگذارد حقیقت امور را بدرستی دریابد

نفسانیات از تمایلات هم قویتر و تأثیرشان از آنها شدید تر است و بیشتر انسان را بخطا میاندازند

خود قوهٔ فهم نیز بواسطهٔ محدود بودنش امور را بر انسان مشتبه میسازد و مخصوصاً غفلت انسان از محدود بودن فهم خود و گمانش براینکه میتواند بفهم خویش بر مورد علم احاطه بیابد اورا بطمع میاندازد و گمراه میکند.

پس از آنکه موجبات مختلف خطا و گمراهی را در فصل پنج باب [illegible] شرح داد در باب آخر روش درك حقیقت را بیان میکند و اینکه از حواس و قوهٔ تخیل و تمایلات و نفسانیات چه استفاده ها میتوان کرد. و سپس قاعده [illegible] برای جستجوی حقیقت بدست میدهد که آنها هم از دکارت اقتباس شده و خلاصه اش اینست که [illegible] روشن شود و اگر بیواسطه حل شدنی نباشد [illegible]

(۱) اشاره است بفلسفهٔ ارسطو و پیروان او و حکمای [illegible]
(۲) درستی این سخن روز بروز روشنتر [illegible] شده است

زواید را باید کنار گذاشت و مطالب را باید خلاصه و مرتب و ترکیباتی که از معلومات ساخته میشود باید محل تأمل قرار داد و بیکدیگر سنجید و چیزهای بیفایده را حذف نمود

مالبرانش در ریاضیات و طبیعیات تحقیقات تازه و بآنچه از دکارت دریافته اکتفا کرده است ولیکن بر خلاف دکارت در ما بعدالطبیعه بتفصیل وارد شده اصول تعلیمات دکارت را در آن مبحث اختیار نموده ولیکن در بعضی مسائل با او مخالفت کرده و از خود نیز رأیها اظهار نموده که بعضی از صاحبنظران دیگر خاصه عرفا و اشراقیان نیز نظیر آن تحقیقات را داشته اند و لیکن مالبرانش بصراحت بیان کرده و بنحو مخصوص آنهارا موجه ساختهٔ است .

پاسکال که پیش از این باختصار اورا معرفی کرده‌ایم بر دکارت خرده گیری مهمی که کرده بود این بود که با ارادهٔ کفایت خدارا درکار جهان دخالت نداده و از او بقدر ضرورت اکتفا نموده است ، این خرده را بر مالبرانش نمیتوان گرفت زیرا که او همه چیز را از خدا میداند و غیر از ذات باری مؤثری قائل نیست و برای انسان نیز معتقد است که علم و ادراك از خداست وهم اراده و افعال او و بیان روشن مطلب از این قرار است :

چنانکه دکارت تحقیق کرده است انسان مرکب از دو جوهر است یکی تن که جسم است یعنی حقیقت آن بعد است دیگری نفس یا روح که حقیقت او علم وعقل است وهم چنانکه جسم پذیرندهٔ شکل و حرکت است نفس قابل ادراك (علم) واراده است (عمل)، و لیکن برخلاف آنکه عامه معتقدند که نفس را مبدأ حرکت جسم میدانند نه جسم در جسم تأثیر دارد نه روح در تن مؤثر است و هر فعلی که در عالم واقع میشود از خداوند است و غیر از خدا چیزی علت حقیقی معلولات نیست .

بیان آن اینست که روح انسان هرچند بظاهر بتن پیوسته است ولیکن پیوستگی حقیقی و اصلی او بخداست اما چون انسان گناهکار شده بتن متوجه گردیده و اتصالش بمبدأ ضعیف شده است پس باید بکوشد که آن اتصال قوت بگیرد و هرچه این پیوستگی بیشتر قوت یابد روشنائی عقل بهتر تابش خواهد داشت .

روح [illegible] نمیتواند ادراک کند مگر آنچه را با او متحد و پیوسته است چون [illegible] پیوستگی حقیقی ندارد و اتصالش در واقع بخداست فقط وجود خدارا ادراك میکند و [illegible] نیست [illegible] را چنانکه نمیتوان دید بعقل هم نمیتوان کرد [illegible] وجود دارد و ما می بینیم ادراك امر نامتناهی و بیکران را [illegible] یکی اینکه امر بیکران وجود دارد دیگر اینکه [illegible] که اگر وجود نداشت بعقل نادر نمیآمد و اگر باو پیوسته [illegible] و امر بیکران یعنی آنچه که اصلا محدود نیست جز ذات [illegible]

از این بیان روشن میشود که ذات باری اثبات لازم ندارد ، وجودش بدیهی و علم انسان بهستی او ضروری است و نفس انسان خدا را مستقیما و بلا واسطه ادراک میکند و می توان گفت ذات باری موضع نفوس است چنانکه فضا مکان اجسام است .

اما آنچه انسان از مخلوق درک میکند نظر باینکه بآنها پیوستگی حقیقی ندارد و آنها را بحس و خیال و وهم در می یابد در حقیقت علم نیست و خطای بزرگ ما همین است که گمان میکنیم بر موجودات علم داریم و حال آنکه علم برهمان امور تعلق میگیرد که تعقل میکنیم پس آنچه ما بر آن علم داریم صور بهای موجودات است (آنکه در فلسفهٔ افلاطون مثل مینامند) و صور یا مثل در علم خدا وجود دارند و نفوس ما آن صور را مستقیما ادراک نمی کند بلکه بآن واسطه ادراک میکند که آنها در علم خدا وجود دارند و چون ما ادراک ذات باری را داریم صور موجودات را هم بواسطهٔ او ادراک می کنیم در واقع علم صفت خداست خدا را که میبینیم صور را که می بینیم موجودات را در می یابیم و البته مراد از دیدن تنها بینائی چشم نیست بلکه دیدهٔ دل است یعنی تعقل . اینست بیان اینکه میگویند رأی مالبرانس در باب علم اینست که انسان هرچه می بیند در خدا می بیند خدا را بلاواسطه می بیند و مخلوق را بواسطه خدا می بیند .

اینکه انسان هرچه می بیند در خدا می بیند یکی از رأیهای اختصاصی مالبرانش است (۱) و از این رأی نکته سنجان برخورده اند باینکه معنی واقعی این سخن اینست که هرچه هست خداست و این وحدت وجود است و راستی اینست که تحقیقات مالبرانش همه دلالت بر وحدت وجود میکند • اما چون باصول دیانت مسیحی مقید است از این مذهب ابا و استیحاش دارد و اسپینوزا (۲) از معاصران خود را که بصراحت وحدت وجودی است لعن میکند ، اما معلوم نیست با عقایدی که دارد جز باستیحاش و تأکید لفظی براینکه ذات باری از مخلوق جداست بچه وجه از وحدت وجود تخلص میتواند یابد اینقدر هست که علمی که برای انسان در خدا قائل است علم بر صور کلیه و معقولات است و ظاهر اینست که علم بر جزئیات را که بحس و وهم دست میدهد مشمول رؤیت در خدا نمیسازد و چون می پرسند آیا بعد (یعنی جسم) را در خدا می بینیم یا نه میگوید بعد معقول را در خدا میبینیم نه بعد محسوس را ، آنگاه ایراد میکنند که اگر بعد معقول را در خدا ادراک میکنیم پس خدا بعد دارد یعنی جسم است اما مالبرانش این ایراد را بی ردمیکند که درست مفهوم نمیشود و سرانجام منتهی میگردد باینکه اطمینان بوجود عالم مادی و محسوس و جدا بودن آنها از ذات باری از این راه است که در تورات تصریح شده است بیکه خدا و ند آسمان و زمین و موجودات دیگر جسمانی را آفریده است و این امر حقیقت است و یقین بدیانت امری ایمانی است و دخلی بعقل ندارد

در بیان فلسفه این فیلسوف مشابهتهائی که میان او و مالبرانس هست نمودار میشود گفتیم مالبرانس هم علم و ادراک انسان را از خدا میداند همه [illegible] و

---

(۱) malebranche (۲) Spinoza

مطلب اول را بیان کردیم بیان مطلب دوم هم اینست که بقول مالبرانش جسم در جسم تأثیر و فعل نمیکند و روح و جسم هم بطریق اولی در یکدیگر تأثیر ندارند چون از جنس یکدیگر نیستند پس مؤثر حقیقی درهرچیز و هرامر خداست و او علت ذاتی وحقیقی میباشد از مخلوق هرفعل و تأثیری دیده میشود او علت ذاتی آن نیست بلکه علت عرضی است شرط و آلت یا سبب است نه علت. تأثیراتی که از مخلوقات دریکدیگر میبینیم حکایت علت و معلول نیست مقارنهٔ اموراست مثلا اینکه می بینیم جسمی بجسمی برمیخورد و آنرا حرکت میآورد این ظاهر امراست محرك حقیقی خداست، برخوردن جسم بجسم سبب شده است برای فعل خداوند. بعبارت دیگر چنانکه دکارت معتقد بود(۱) ذات پروردگار دائماً درکار خلقت است نه اینست که چیزی راکه یك بار خلق کرد آن چیز بخودی خود موجود بماند، باصطلاح حکمای ما هم علت محدث است هم علت مبقی پس خداوند پیوسته درکار ایجاد موجودات است و هرجسمی راکه وجود میدهد درمکانی ایجاد میکند پس اگر یك جسم را همواره در یك مکان موجود بدارد آن جسم ساکن است و اگر در مکانهای جدید ایجاد کند متحرك خواهد بود و نیز وقتیکه خورشید میدمد و روشنی میدهد روشنی دادن از خداست دمیدن خورشید سبب میشود و موقع میدهد برای روشنی بخشیدن خداوند، و همچنین است تحریك نفس نسبت باعضاء بدن که فعل از خداست و ارادهٔ نفس فقط سبب و موقع فعل خداوند است.

اینست رأی دوم اختصاصی مالبرانش که علت فاعلی ذاتی و مؤثر حقیقی را خدا میداند و چیزهای دیگر راکه بنظر می آید علت امورند علت عرضی یاسببی(۲) یامعارنه یا شرط میخواند پس برای قدرت همه از خداست و از مخلوق همه عجز است بیم و امید همه بر او از خداوند است مخلوق که فقط آلت و سبب اند شایستگی بیم و امید ندارند و هرکس از غیر خدا بیم و امید داشته باشد مخلوق پرست است

شگفت اینجا است که مالبرانش با آنکه هرچه فعل است بخدا منسوب میدانند حتی نفس را در تحریك بدن مؤثر واقعی نمیپندارد جبری هم نیست و برای انسان اختیار قائل است و میگوید مشیت خداوند فقط بکلیات تعلق میگیرد نه بجزئیات و اینکه دکارت ... و ... معتقد ... نداشته اشتباه است زیرا می بینیم امور عالم همیشه تحت ... است و ... در کار ... است و چون آنکه اگر مشیت مقید بقیودی بود ... ممکن میشد ... اینکه مشیت های خداوند کلی است و همان قوانینی ... که ... مقرر فرموده است و ارادهٔ جزئی مخصوص بشر است و هر کس در ... کرده است و کار خدا را بکار بشر قیاس

۱ رجوع کنید ... سیر حکمت بحث دوم از فصل سوم

۲ ...

گردن (۱) باطل است. هرچنددر تورات دیده میشود که رفتار و گفتاری بخدا نسبت داده شده که سزاوار بشر است ولیکن علتش اینست که تورات تنها برای خواص نازل نشده و برای عوام چاره جز این نیست که بقدر عقولشان سخن گفته شود ولیکن در سخن گفتن حکیمانه دربارهٔ خداوند ازقیاس بکارهای بشری بایددوری جست

اگر فعل همه ازخداست آیا گناهکاری انسان‌هم ازخداست ؟

مالبرانش میگوید نه . بد کردن و گناه فعل نیست عدم فعل است ؛ فعل آنست که ازعقل سرمیزند وعقل درعالم ادراك نظام میکند وباید ازآن پیروی نماید ، مراتب کمال را دریابد وبآن مهر بورزد ، اینست فضیلت و دستور اخلاقی که مستلزم آنست که انسان درنظام عالم ومراتب کمال تفکر کند وتفکر دانشمند مانند دعا و نماز وعبادت اوست (۲).

کتابی که مالبرانش دراخلاق نوشته خواندنی است اما بتفصیل آن نمیپردازیم و از بیان فلسفهٔ آن دانشمند بهمین اندازه اکتفا میکنیم وشرح وبسطی‌هم که درآن دادیم برای اینبود که نکته‌سنجان را بفلسفهٔ افلاطون واگوستین ودکارت ونتایج آنها بهتر متوجه میسازد وبفهم فلسفهٔ اسپینوزا وبعضی حکمای دیگر که پس‌ازاین باید بشناسانیم یاری‌میکند وگرنه مالبرانش با آنکه بسیار خوش بیان‌وصاحب‌قلم‌است ونوشته هایش براستی خواندنی است ازحکمای درجهٔ اول بشمار نمیآید بعلاوه جای‌تأمل‌است که‌اورا فیلسوف باید خواند یامتکلم ، وحکیم باید گفت یاعارف . بهر جهت رأی‌هائی که مالبرانش بآن معروف است دو فقره است : یکی آنکه انسان آنچه میبیند در خدای میبیند دیگر اینکه فعل همه ازخداست وآنچه‌را عادت میگویند علت ذاتی نیست بلکه علت عرضی یاسبب است .

حکمای دیگر فرانسه درسدهٔ هفدهم

چنانکه پیش‌ازاین گفتیم در میان فرانسویان درسدهٔ هفدهم گذشته ازدکارت وپاسکال ومالبرانش کسی که‌در فلسفه مقامی ممتاز و مخصوص بوده‌باشد نیست

البته دانشمندان درآن‌قوم بسیار بوده‌اند وبعضی ازآن‌ها ازجهانی کمال اهمیت و برجستگی‌را دارند اما درفلسفه مبتکر رأی‌ونظر مهمی نیستند .

نخستین کسی ازاین گروه که باید یاد کنیم گاساندی(۳) نام‌دارد واومعاصر دکارت و چهارپنج‌سال‌هم براومقدم بوده‌است واز کسانی‌است که درسرنگون کردن فلسفه اسکولاستیك کوشیده است اما اگر باارسطو مخالف بوده بادکارت هم‌چندان موافقت نداشته واز اشخاصی‌است که براو اعتراضات‌مفصل کرده‌است در مذاق فلسفی بیشتر

---

(۱) Antropomorphisme

(۲) تفکرساعة خیر من عبادة ستین سنة . (۳) Gassandi

متمایل به یقور و ذیمقراطیس بوده است

دیگر بسوئه(۱) کشیش والامقام که درسخنوری منبری وفصاحت و بلاغت بی نظیر و حکیم بوده‌است . اما درفلسفه تاآن‌جا که عقیدهٔ دینی او مقتضی بوده پیروی از دکارت میکرده‌است . اثری ازاو که میتوان مرتبط بفلسفه دانست کتابی است در فن منطق ورساله درمعرفت خدا ونفس واین هردو کتاب‌را برای تربیت ولیعهد یعنی پسرلوئی چهاردهم پادشاه فرانسه نوشته است .

یکی‌دیگر از کشیشان فرانسوی آن‌زمان که‌اونیز مردی بزرگوارودرسخنوری ونویسندگی وحکمت وعرفان مقامی‌بلند داشته فنلن(۲)است مصنفات‌او بسیاراست آنکه بیشترمربوط بفلسفه میباشد کتابی‌است دراثبات ذات‌باری وصفات او که آنهم برای تربیت نوادهٔ لوئی چهاردهم نگاشته شده است .

اثر دیگر که درنیمهٔ دوم سدهٔ هفدهم درفرانسه نوشته شده و نمیتوان آنرا مسکوت گذاشت کتابی‌است در منطق که دونفر از پیروان دکارت باتفاق نوشته‌اند وآن نخستین تصنیفی‌است پس‌از تحقیقات دکارت که‌از منطق ارسطو آنچه‌راسودمند است بکار برده ودراین‌فن تجددی بعمل آورده است وآن کتاب هنوز خواندنی‌است نویسندگانش یکی پیرنیکل(۳) ودیگری انتوان‌ارنو(٤) نام داشته و آن هردو از دانشمندان آن‌عصر بوده وچون مرتبط بصومعه پور روایال بوده‌اند کتابشان‌معروف بمنطق پورروایال(٥) میباشد .

لارشفوکو(٦) نویسندهٔ کتاب موسوم بکلمات قصار (۷) ولابرویر (۸) صاحب کتاب معروف باخلاق (۹) ازفیلسوفان شمرده میشوند امادرنویسندگی بلند پایه‌اند و این دوکتاب دوگنجیه از معارف ونکته سنجیهای اخلاقی‌است .

آخرین دانشمند فرانسوی درسدهٔ هفدهم که دراین‌مقام سزاوار یاد کردن است بیرل(۱۰) است وازحکمائی نیست که شخصاً فلسفهٔ خاصی آورده‌باشد وشاید بتوان گفت از فیلسوفان‌شمرده نمیشود بلکه از فاضلان ومحققان است‌وکتاب‌مهم‌او «فرهنگ تاریخی وتحقیقی» (۱۱) نام دارد وآن براستی گنجینهٔ ازتحقیقاتست که‌همه‌مسائل‌علمی وفلسفی ودینی‌را نظر گرفته ورأی‌های مختلفی را که‌دانشمندان درآن مسائل اظهار کرده‌اندموردنقادی‌قرارداده‌است که‌هرکدام‌چه‌نقص‌وضعفی‌دارند. وروشن ساخته است که عقل انسان بسیار محدود وازدرک حقایق‌مطلق‌عاجراست وجزمعلومات‌نسبی‌نمیتواند

---

(۱) Bossuet (۲) Fenelon (۳) Pierre Nicole (٤) Antoine Arnauld
(٥) Port Royal Logique du port La (٦) Larochefoucauld (۷) Les Maximes
(۸) La Bruyère (۹) Les Caractères (۱۰) Pierre Bayle
(۱۱) Dictionnaire historique et critique

دریابد وبراهینی که براثبات صانع وبقای نفس وجبر واختیار ومبانی اخلاقی ومسائل اساسی دیگراقامه شده هیچیك تمام نیست وهمه کس‌را قانع نمیسازد، وامور دینی‌راaz امور علمی باید جداکرد. دردین ایمان‌را باید حاکم قرار داد وبگفتهٔ مقتدایان باید عمل نمودو درعلم‌وحکمت بعقل‌باید رجوع کرد. اختلافات ومنازعاتی که‌میان‌فرقه‌های مختلف هست غالباً مبنی بر اغراض وهواهای انسانی است بسا هست‌که دواصل مطلب متفقند ولیکن الفاظ وعبارات وشیوهٔ بیان‌را مختلف ساخته‌یاهم‌مشاجره میکنندو نمیدانند چه میگویند یا میدانند ولجاج وعنادکرده بتقبیح وتکفیر یکدیگر میپردازند.

پس افکار وعقاید را باید آزاد گذاشت وازاین‌جهت متعرض‌کسی نبایدشد

پیربل از کسانی‌است که درباز کردن‌چشم‌وهوش مردم مجاهده کرده وتحقیقاتش درروشن ساختن اذهان وافکارتأثیر عمیق بخشیده‌است (درسال ۱٦٤٧ زاده‌ودر۱۷۰۷ درگذشته‌است)

فصل دوم

اسپینوزا

بخش اول

شرح زندگانی او

بروخ اسپینوزا (۱) که ازحکمای درجهٔ اول اروپاست دراواخر سال۱۶۳۲ در امستردام (۲) پایتخت هلانه متولد شده است . پدر وجدش ازیهودیانی بودند که در پایان سدهٔ شانزدهم بسبب تعدیات کاتولیکهای اسپانیا از آن کشوررحت بیرون کشیده ابتدا بپرتقال وسپس بهلاند مهاجرت کردند . مادرش شش سال پس ازرادن او و پدرش در بیست ودوسالگی او درگذشتند واسپینورا تقریباً تمام میراث پدررا بخواهریگانه خود واگذار کرد .

تحصیل و تربیتش درمدرسهٔ اختصاصی یهودیان واقع شد اما بآن اکتفا نکرده ریاضیات وطبیعیات و فلسفه نیز آموخت ومخصوصاً بتعلیمات دکارت آشنا گردیده چون فکری بازداشت نتواست بتعلیمات ظاهری ورسمی دین یهود مقید بماند وتعلیمات عیسوی را بالاتر یافت و اندک اندک رفت وآمدش بحوزهٔ روحانی یهود کم شد چون همه کس او را جوانی دانشمند یافته بود علمای یهود برای اینکه وهنی بجماعت وارد نیاید بتهدید و تطمیع خواستند اورا برآن دارند که بآداب یهود تظاهر کند اما اوهرچند اردین احدادی رسماً بیرون نرفت آن تعهدراهم نکرد بنابراین دربیست وچهار سالگی مکفر وارجامعهٔ یهود اخراج شد مخالفان آهنگ کشتن اوراهم کردند اجلش نرسیده بود پس دست بدامن حکومت شدند وارامستردام تبعیدش کردند بنقاط مختلف رفت وسرانجام درلاهه(۳) پایتخت دوم هلاند اقامت گزید ویکسره بمطالعه وتفکر درمسائل فلسفی مشغول گردید ضمناً شغل تراشیدن بلور برای عینک ودوربین ودره بین اختیار کرد ودراین صنعت زبردست شد وازاین شغل وتدریس خصوصی که برای طالبان علم

La Haye (۳) Amsterdam (۲) Baruch Spinoza (۱)

میکرد درآمد مختصری داشت وزندگانی محقری بی‌هوا وهوس بقناعت ولیکن خوش وبی‌دلتنگی وافسردگی میگذرانید . از یکی ازخانه داران یکحجره گرفته درآن‌سر میبرد و بسا میشد که چندین روز وهفته در حجره میماند واز حجره بیرون نمیآمد فقط گاهی برای رفع خستگی از کار ومطالعه و نوشت وخواند بحجرهٔ صاحبخانه میرفت و چنددقیقهٔ خودرا بصحبت‌های متفرق مشغول میکرد کم کم آوازه‌اش پیچیدودوستانی پیدا کردودانشمندان بااورفت‌وآمد نمودند وبزرگان‌خواستاردیدنش‌شدند ، یکی ازامرای آلمان مدرسی در حوزهٔ علمیهٔ شهر خودرا باو پیشنهاد نمود نپذیرفت و گفت یکی اینکه تدریس مرا از مطالعات خودبازمیدارد دیگراینکه‌تدریس آزادی‌فکرمرا ازمن سلب میکند و مجبور میشوم تعلیمات‌خودرا تابع عقاید مردم زمانه نمایم .

بعضی ازبزرگان دانشپرور خواستند رای‌او وظیفه مقرر کنند عزت‌نفسش قبول نکرد یکی ازارادت کیشانش که فرزند نداشت خواست اموال خود را در وصیت باو واگذارکندچون‌آنشخص‌برادرداشت اسپینوزا حاضر نشداورا ازارث‌محروم‌سازدسرانجام آن‌مرد قدردان بموجب وصیت مبلغ‌پانصدفلورن(۱) پول هلاندی‌ازمال خود برای او وظیفهٔ سالیانه مقررداشت آن‌راهم یکجا نپذیرفت ودویست فلورن‌رارد کرد که سیصد فلورن برای‌مددمعاش من بس‌است . بااین‌همه‌توجه بزرگان‌نسبت باومایهٔسوء ظن‌سیاسی گردید چنانکه صاحبخانه بیمناک‌شد که مبادا ازغوغای عامه بخانهٔ او آسیبی برسد اسپینوزا گفت آسوده باش که‌من آلایشی ندارم‌وبی‌گناهیم‌آشکاراست‌واگرغوغائی برخاست مطمئن‌باش که‌من ازخانه بدر آمده وازمردم استقبال خواهم کرد و مجال نخواهم داد که بخانهٔ تو متعرض شوند .

باری آن دانشمندروزگاررا یکسره‌حکیمانه ودرویشانه گذرانید امااززدیرگاهی بیماروظاهراً مسلول‌بود بسیاری کارهم برناتوانی او افزود ودرآغاز سال ۱۶۷۷ در چهل وچهار سالگی راه جهان دیگر پیمود .

اسپینوزادرزندگی خود دوتصنیف‌منتشرساخت یکی‌رسالهٔ دربیان‌فلسفهٔدکارت(۲) که برای یکی از شاگردان‌خود نوشته‌دیگری کتابی‌بنام رسالهٔآلهیات وسیاسیات که درآن عقاید خودرا در تفسیر تورات‌وترتیب‌زندگانی‌اجتماعی مردم بیان کرده‌بود(۳) اما این‌کتاب چون‌با تعلیمات ظاهری علمای یهودونصاری سازگار نبود گفتگو بلند کرد وازاین‌رو اسپینوزا دیگر اثری منتشر نمود ولی همانسال که وفات یافت دوستانش نوشته‌های اورا چاپ کردند وعمدهٔ آن‌مصنفات یکی رسالهٔ کوچکی‌است‌بنام

(۱) Florin این مبلغ‌درحدود چهل‌لیره انگلیسی است .

(۲) Les principes de la Philosophie de Descartes

(۳) Traite Theologieo - politique

«بهبودی عقل» که ناتمام است (۱) و یکی کتابی بنام «سیاست» (۲) که آن نیز بپایان نرسیده است و یکی کتاب موسوم به «علم اخلاق» (۳) که حاوی اصول فلسفهٔ او و مهمترین آثار اوست و از کتابهای نامی دنیا میباشد.

همهٔ این کتابها بزبان لاتین نوشته شده ولیکن نامهای آنهارا ما بزبان فرانسه یاد می کنیم که برای خوانندگان ما مفهوم باشد.

بخش دوم ـ فلسفهٔ اسپینوزا

۱ـ کلیات

چنانکه در شرح حال اسپینوزا یاد کردیم او از کسانی است که در اشتغال بفلسفه بکلی از هرگونه آلایش وریب وریا وفضیلت فروشی وشهرت طلبی ومنفعت خواهی وخودپرستی ودنیا داری مبری بوده وفلسفه را بجد گرفته وحکمت را یگانه امری که قابل دلبستگی باشد انگاشته وزندگانی خویش را بدرستی تابع اصول عقایدخود ساخته و در آن عقاید ایمان راسخ داشته است چنانکه دریکی از نامه‌ها می گوید من نمیدانم فلسفهٔ من بهترین فلسفه‌ها هست یا نیست ولیکن خودم آنرا حق میدانم واطمینانم بدرستی آن بهمان اندازه است که شما اطمینان دارید که مجموع زوایای هرمثلث دو قائمه است.

حکمت اسپینوزا یکی از بزرگترین فلسفه‌هائی است که در دنیا بظهور رسیده و طرفه اینست که اسپینوزا درحقیقت مبتکر آن فلسفه نیست بلکه میتوان گفت از زمان باستان تا امروز، گذشته از علمای قشری دینی وبعضی از فلاسفهٔ قدیم، همهٔ حکما ودانشمندان با ذوق درهمهٔ اقوام وملل دانسته یا ندانسته بوجهی وتا اندازهٔ دارای این مذهب بوده‌اند وآن نوعی از وحدت وجود است (٤). شك نیست که اسپینوزا هم از افلاطون وپیروان او و اگوستین ومعتقدان او وهم از حکمای اسلامی وهم از حکمای یهودی که از مسلمانان اخذ حکمت کرده‌اند (مانند موسی بن میمون) وهم از دانشمندان اروپائی قرون وسطی وعصر جدید وهم از دکارت خصوصاً اقتباس بسیار کرده است. با این همه وحدت وجود بنحوی که او بیان کرده وموجه ساخته چنانست که چاره نداریم جز اینکه فلسفهٔ اورا مستقل وبدیع بشماریم ودر بیان آن ازشرح وبسط چیزی فرونگذاریم.

بسیاری از محققان اسپینوزا را از حکمای کارتزین یعنی از پیروان دکارت خوانده‌اند وحتی لایبنیتس (٥) آلمانی گفته است فلسفهٔ اسپینوزا همان فلسفهٔ دکارت است که از حد اعتدال بیرون رفته است ولی اگر منظور این باشد که اسپینوزا اصحاب اسکولاستیك

---

(۱) Traite de la Reforme de L,Entendement

(۲) Traite Politique

(۳) L, Ethique

(٤) panthéisme معنی تحت لفظی این کلمه بفارسی «همه خدائی» است ولیکن حکمای ما آنرا وحدت وجود گفته‌اند

(٥) Leibniz —

را رها کرده وروش دکارت را برگزیده یعنی اصول ومبانی اورا درعلم گرفته‌وحتی اصطلاحات اورا اختیار کرده‌و معقولات‌ده گانه وکلیات پنجگانه‌را کنار گذاشته‌وهیولی و صورت‌وصور جنسیه و نوعیه و آن‌حدیث‌هارا ترک نموده وفقط ذات وصفات‌وعوارض را موضوع‌نظر ساخته و محسوسات را بی اعتباردانسته ومعقولات‌را اساس قرار داده است‌راست‌است ، ونیز باید تصدیق کرد که در فلسفه‌دکارت‌هم‌وحدت‌وجود نهفته وتخمی است که آنجا کاشته شده‌است چنانکه مالبرانش درپیروی از دکارت‌باهمه‌استیحاشی که ازوحدت وجود داشته است عقایدیٔ اظهادکرده که جز با وحدت‌وجودساز گار نمیشود وشاید بتوان گفت اگراسپینوزا فلسفهٔ دکارت را ندیده بود باین‌خط‌نمیافتادیالااقل بیان‌خودرا باین‌صورت درنمیآورد ، اما اینکه فلسفهٔ اسپینوزاهمان‌فلسفهٔ دکارت‌باشد که جزئی تصرفی درآن بعمل‌آمده نمیتوان تصدیق کرد .آری‌در مقام تمثیل میتوان گفت اسپینوزا وارد همان شاهراه دکارت شده ویك چند با او همقدم‌گردیده‌است ولیکن وقتی بجائی رسیده اند که یك راه براست ویك‌راه بچپ میرفته است وهریك از ایشان‌یکی را اختیار کرده‌است . ازاین گذشته دکارت در فلسفهٔ اولی ومابعدالطبیعه باصول اکتفا کرده وزود متوقف شده‌و بشعب دیگر علم‌پرداخته است‌ولی‌اسپینوزا‌تا پایان عمردر فلسفهٔ‌اولی قدم زده است . ونیز انصاف‌باید داد که اسپینوزادرفلسفهٔ‌خویش خواه‌راست رفته باشد خواه کج نتیجه که از مقدمات گرفته سازگارتر است از نتیجهٔ که دکارت‌گرفته ا ت و چون ببیان حکمت اسپینوزا پرداختیم‌این‌مطلب روشن‌خواهدشد ، از نکته‌های توجه کردنی اینست که دکارت مطالعات فلسفی را برای تحصیل علم ووصول بیقین پیشهٔ خود ساخته است و لیکن بحکمت گرائیدن‌اسپینوزا برای‌یافتن‌راه سعادت بجهت خود ودیگران بود و ازهمین روست که مهمترین تصنیف‌او باآنکه‌جامع فلسفهٔ اولی میباشد موسوم بعلم اخلاق‌است ونیز بهمین سبب است که‌اسپینوزا برخلاف دکارت همت‌خویش‌را بیشتر مصروف بفلسفه اولی و حکمت عملی نموده وبه ریاضیات و طبیعیات کمتر پرداخته است .

از اموری که اسپینوزا درآن بدکارت بسیار نزدیك است چگونگی مطالعه و جستجودر حکمت و استدلال فلسفی‌است یعنی او نیز مانند دکارت‌روش‌ریاضی‌راپسندیده و در این راه ازآن فیلسوف‌هم پیش افتاده است تا آنجا که‌دربعضی ازمصنفات‌خود ازجمله‌در همان کتاب‌علم‌اخلاق که‌تصنیف اصلی اوست‌بیان‌مطلب‌راهم بصورت‌مسائل‌ریاضی درآورده ومباحث الهی و اخلاقی‌را مانند قضایای هندسه اقلیدسی‌عنوان کرده‌است . درآغازموضوع بحث‌را تعریف‌میکند واصول‌متعارفه وموضوعه‌را نیز قرار میدهد و حکمی عنوان میکند و برای آن برهان اقامه‌مینماید ونتیجهٔ میگردد به ثبت‌المطلوب میرسد وبهمین جهت خواندن وفهمیدن کتاب او دشواراست وما برای اینکه خوانندگان آزرده نشوند ناچاریم‌ازپیروی اسلوب اوصرف‌نظر کرده ومطالب‌اورا ازصورت قضایای

اقلیدسی بیرون آورده ببیان سادهٔ متعارفی درآوریم چنانکه هر کس دیگر هم که خواسته است فلسفه اسپینوزا را برای مبتدیان بیان کند همین روش را اختیار کرده است.

در هرحال این نکته محل توجه است که اکثر کسانی که وحدت وجودی بوده‌اند یا ناتشان در این مبحث عارفانه و شاعرانه بوده است ولیکن اسپینوزا باآنکه صریحاً وحدت وجودی است فلسفه‌اش کاملا استدلالی است وهیچ امری را جز تعقل در تأسیس فلسفه مدخلیت نداده است هرچند او هم اعلی مرتبهٔ علم را وجدان و شهود میداند اما وجدان وشهود او مانند پاسکال و عرفا کار دل نیست وفقط ناشی ازعقل است بعبارت دیگر حکمتش حکمت اشراق اما روشش روش مشاء است.

۲- سلوك در جستجوی حقیقت

اسپینوزا در تحقیق چنین آغاز میکند (۱) که من جویای خیر حقیقی وخوشی دائمی گردیدم و دیدم خوشی و ناخوشی بسته باینست که شخص بچه چیز دل ببندد، اگر دلبستگی او بچیزهای ناپایدار باشد چون ازدستش بروند ودیگری را ازآنها برخوردار ببیند بیم واندوه ورشك وکین باو دست میدهد واینهمه فسادها ودشمنیها و بدبختیها ازهمین جهت است، اما آنکه مهرش بر چیزهای پایدار باشد ونعمتی را دریابد که زایل نشدنی نیست شادی وخوشی او بی آلایش و همیشگی خواهد بود

پس دیدم مردم دنیاهمه دنبال عشرت و لذاید حسی یا مال ویاجاه میروند ودراین راه تحمل مصائب و بلیات ورنج ودرد میکنند تا آنجا که جان خودرا هم بخطر میاندازند ولیکن من می بینم لذاید حسی شخص را ازهرمنظور دیگری باز میدارد درحالیکه پس از ادراك آن لذایذ غم واندوه دست میدهد ومال وجاه هم فکر را بکلی مشغول میکنند و هرچه افزون میشود بیشتر مطلوب میگردد وخرسندی وسکون خاطر حاصل نمیشود و حب جاه مخصوصاً این عیب را دارد که شخص باید زندگانی خودرا تابع میل ونظر مردم دیگر کند واختیار را ازدست بدهد ومقید بقیود بسیار شود ودرهرحال بزودی برخوردم باینکه این امور را مقصد نبایدقرارداد وفقط باید وسیله برای رسیدن بخیر دیگر باشند.

اما آن خیر دیگر که باید مقصد باشد هرچه جستم دیدم همه نیك و بدها بنسبت‌اند و بد مطلق نیست وهرچیزی بجای خویش نیکوست وعقل انسان نظام حقیقی را که امور عالم البته تابع آنست درنمی‌یابد جزاینکه هرکسی حس می کندومعتقد میشود که در طبع انسان مرتبهٔ کمالی هست بالاتر ازآنکهٔ او خود دارد ورسیدن بآن مرتبهٔ کمال

(۱) این فصل خلاصه ایست از رساله «اتمام بهبودی عقل» که بمنزله مقدمه فلسفه اسپینوزا میباشد و ... این رساله ... ذکر است.

مانعی ندارد پس خیر حقیقی چیزی است که وسیلهٔ رسیدن بآن کمال است ومنظور من باید این باشد که خود را بآن کمال برسانم وتا بتوانم مردم دیگر راهم‌دراین امر با خود شریك سازم و این شرکت مانع سعادت‌من نیست بلکه ممدآنست .

پس باید آن طبیعت کامل را شناخت والبته شناختن کل عالم‌طبیعت نیزلازم‌است و فلسفهٔ اخلاقی وعلم طب‌و علوم فنی هم برای‌زندگانی‌اجتماعی‌مفیداست ومارابرسیدن بکمال مطلوب‌یاری میکند ومقدمهٔ‌حصول‌این‌مقصود اینست که قوهٔ فهم و تعقل خود را پاك کنیم‌و بهبودی دهیم‌و چون تا وقتیکه راه مقصود را نیافته ایم‌برای‌زندگی‌بدستوری نیازمندیم این قواعد را پیشنهاد خود ساختم :

۱ ــ سخنانم را مطابق فهم عامه بگویم ، و کارهایم را تا آنجا که‌مخل بمقصود اصلی نباشد چنان کنم که پسند عامه باشد .

۲ ــ ازلذایذو تمتعات زندگانی آن اندازه که برای‌حفظ‌بدن‌وتندرستی‌لازم‌است بگیرم و بیش از آن نجویم .

۳ ــ از مال فقط آن اندازه‌بهره بیابم که‌برای‌حفظ جان‌وتندرستی‌ورعایت‌آداب ضرورت دارد .

اما در مقام بهبودی قوهٔ تعقل دریافتم که‌انسان‌علم را بچهاروجه حاصل میکند: یکی آنچه از افواه مردم فرا میگیرد‌مانند علم هرکس بتاریخ ولادت خویش . دوم آنچه بتجربه اجمالی معلوم‌ما میشود مثل اینکه بتجربه درمییابیم که‌نفط میسوزد.از این دو وجه‌معتبرتر علمی‌است که از رابطه علت ومعلول ومرتبط ساختن‌جزئیات‌بقوانین کلی بدست میآید . اما علم حقیقی آنست که بوجدان و شهود(۱)حاصل شودواین علم است که خطا در آن راه ندارد وچون‌با معلوم منطبق است موجب یقین است‌بلکه عین حضوری و ضروری است وآن بربسائط مبادی تعلق میگیرد اما مواداین‌قسم‌علم بسیار کم است .

این قسم علم که بر بسائط‌تعلق میگیردوروشن‌ومتمایزوصریح‌و بامعلوم منطبق است نشانهٔ‌صحتش با خودش است و برای اطمینان بدرستی آن بنشانی‌خارجی‌نیاز نیست بعبارت دیگر برای رسیدن بیقین بر درستی علم راهی نیست بلکه نخست‌باید‌آن علم صحیح را دریافت سپس روش تحصیل علم را با قاعدهٔ آن علم صحیح‌منطبق‌ساخت تا علم بعلم حاصل شود .

معلوماتی که این قسم بدست میآید عوارض زمانی و شخصیت‌وجزئیت نیستند‌چه آنها متغیرند و موضوع علم حقیقی نمیشوند کلیات وامور انتزاعی هم نیستند‌چون‌امور انتزاعی وکلیات حقیقت ندارند زیرا که‌کلیات صورتهای‌اجمالی اشیاء هستند که‌چون انسان عاجز است از اینکه همه صور اشیاءرادر ذهن‌بگیرد بقوهٔ‌خیال‌صورتی اجمالی و انتزاعی

---

(۱) Intuition

درست میکند و آنرا کلی میخواند و حقیقت میپندارند و حال آنکه حقایق معلوماتی هستند چنانکه اشاره کردیم که بسیط و روشن و متمایزند و خیالی نیستند بلکه تعقلی میباشند .

باین بیان اسپینوزا از آنجهت که منکر حقیقت کلیاتست از اصحاب تسمیه است(۱) و از جهتی پیرو افلاطون است چون باعیان و حقایق ثابت عقلی معتقد است؛ و از این رو بعقیدهٔ او بهترین وجه تحصیل علم چنانکه سقراط و افلاطون میگفتند جستن تعریف معلوم است که باید مشتمل بر کنه حقیقت و ماهیت معلوم باشد و تعریف صحیح هرچیز حقیقت آنست و در ذهن و در خارج یکسان است . پس باید تعریف هر حقیقت را دریافت و فکر خودرا بر نتایجی که از آن تعریف بدست میآید اعمال نمود و چون چنین کردیم بیان مطلب صورت قضیه اقلیدسی پیدا میکند از این سبب است که اسپینوزا فلسفهٔ خودرا باین صورت در آورده است .

باری چنانکه اشاره کردیم راه تمیز حق و باطل اینست که بدواً حقیقت روشن متمایزی را معلوم کنیم و البته این حقیقت هرچه بسیط تر و کامل تر باشد مبنای علم محکم تر و ما بواسطه احاطه ذهن بر امور عالم وسیعتر خواهد بود پس بهترین وجوه اینست که بکامل ترین وجود متوسل شویم که همه معلومات ما از حقیقت او بر آید ، بعبارت دیگر همه حقایق را در او ببینیم و اورا در همه حقایق دریابیم ، یعنی علم بذات واجب الوجود پیدا کنیم .

از این روست که اسپینوزا خود گفته است حکمای پیشین فلسفهٔ خویش را از عالم خلقت آغاز میکردند و دکارت نفس خویش را مبدأ علم گرفت اما من خدارا مبدأ فلسفه یافتم . بعبارت دیگر پیشینیان میگفتند خود شناسی وسیله خدا شناسی است ، اسپینوزا خدا شناسی را طریق خود شناسی دانست و نظر باینکه او خدا را در همه چیز و همه چیز را در خدا میدید یکی از محققان گفته است اسپینوزا مست خداوند است ، با اینهمه معاصران و علمای قشری اورا منکر ذات باری گفتند و ملعونش خواندند .

۲ ـ خداشناسی (۲)

چون اسپینوزا بنا بر این گذاشت که حقیقت روشن متمایزی بدست آورد که با علی درجه بسیط و کامل باشد و بر آن شد که بهترین وجه برای معلوم کردن حقیقت دریافت تعریف اوست ذات باری را روشنترین حقایق دانسته و بتعریف آن پرداخته این تحقیق را سر آغاز فلسفه خود ساخته است

چنین بر میآید که در ذهن اسپینوزا این فقره مسلم و حاجت بگفتن نداشته است که

(۱) رجوع کنید به جلد اول در فصل اسکولاستیک

(۲) [illegible] خلاصهٔ بخش اول از کتاب علم اخلاق است

چون سلسلهٔ معلول‌هارا نسبت بعلت‌ها درنظر بگیریم ناچار میرسیم بآنکه‌قائم بذات یعنی خود علت خوداست . پس‌آغازسخن‌را ازاین‌تعریف میکنند که«من آن را میگویم که خود علت خوداست که ذاتش و ماهیتش مستلزم وجودش است ، یا بعبارت دیگر آنچه حقیقت اورا جز موجود نمی‌توان تعقل‌کرد » یعنی بعبارت‌دیگر قائم بذات وجودش واجب است .

آنگاه تعریف‌های‌دیگرپیش میآورد واز جمله میگوید «جوهر (۱) چیزی را می‌گویم که بخود موجود وبخود تعقل شود یعنی تعقل اومحتاج بباشد بتعقل چیز دیگری که‌ازاو آنچیز برآمده باشد» بنابراین جوهر همان قائم بذات است و قائم بذات همان جوهراست .

تعریف دیگر اینکه «صفت (۲) را اصطلاح میکنم برای آنچه عقل دریابد که‌او ماهیت ذاتی جوهر است ».

از این تعریف‌ها برمیآید که دوجوهر(یادودات) بایدداری دوحقیقت مختلف باشند وهیچگونه مشارکتی با یکدیگر نداشته باشند ، وممکن‌نیست دوجوهریکصفت یعنی یك‌حقیقت داشته باشند زیرا که هیچ‌چیز تعریفش متضمن نیست مگرماهیتش را وبتنهائی مستلزم تعداداو نیست (۳) وهرچیزی وجودش علتی دارد وآن‌علت‌یا بایدداخل در ماهیتش باشد یاخارج ازآن ، و چون تعدد داخل در ماهیت چیزی‌نیست پس باید علت وجود افراد متعدد ازماهیت آن‌ها بیرون باشد پس‌آن افراد جوهر نخواهندبود زیرا جوهر باید خود علت خویش باشد پس‌چاره نیست ازاینکه معتقد باشیم که جوهر ازنوع خود یکی بیش نیست.

ونیز دوجوهر علت ومعلول یکدیگر نمیتوانند باشند چون اگر جوهرند تعقل هیچیك از آنها بتعقل دیگری نباید محتاج باشد ، ونیز جوهری جوهر دیگری را نمیتواند ایجاد کند (٤)

اکنون تعریف دیگر پیش میآوریم ومیگوئیم «محدود» یعنی چیزی‌که چیزی ازجنس او بتواند اورا محصور کند زیرامحصورشدن چیزی ناچار باید بواسطهٔ‌جنس او باشد چنانکه نمیتوان‌فرض کرد که عقل جسم‌را محصور کند یا جسم عقل‌را محصور

---

(۱) Substance وذات‌هم میتوان گفت

(۲)Attribut این لفظ درمنطق «محمول» ترجمه میشود مقابل موضوع ودرعلم معانی «مسندالیه» ترجمه میشود مقابل مسند ولیکن دراین مقام جزلفظ صفت چیزی مناسب ندیدیم هرچند آنچه مراد اسپینوزا است عبارت ازصفتی است که حکمای ما ذاتی و [illegible] بمعنی ماهیت است ولیکن چون حکمای ماهم صفات و [illegible] [illegible] نیست ، منتها باید صفت ذاتی‌را درنظر گرفت

(۳) حکمای ماهم میگفتند ماهیت ازحیث ماهیت [illegible]

(٤) حکمای ماهم‌ این معنی‌را باین‌عبارت [illegible] تکافو میکنند

نباید پس اگر جسم محصورشدنی باشد بجسم است وعقل بعقل.

ازاین تعریف وازتعریفها و احکام سابق برمیآید که ذات (جوهر) نامحدود است بناچار، زیرا اگرمحدود باشد باید ذات دیگری هم صفت خودش را محدود کرده باشد ولازم میآید که دوذات دارای یکصفت باشند واینچنانکه معلوم کردیم باطل است ومعنی ندارد،

واز تحقیقات سابق برمیآید که هرچیزی هرقدر حقیقتش بیشترباشد یعنی وجود دراو قوی‌ترباشد صفتهایش متعددتر خواهدبود پس‌هرچند دوذات نمیتوانند یکصفت داشته باشند یك ذات میتواند چندین‌صفت داراباشد (۱)

اکنون تعریف دیگر پیش میآوریم ومیگوئیم «خدا وجودی‌را میگوئیم که نا محدود مطلق (یعنی ازهرجهت نامحدود) باشد یعنی ذاتی که صفاتش بیشماروهرصفتش حقیقی باشد جاوید ونامحدود وچنین ذاتی‌وجودش واجب‌است .

ضمناً باید متوجه‌بود که درنظر اسپینوزا (وهمچنین درنظر دکارت و پیروانش) وجود نامحدود معادل است باوجودکامل ومحدود ومحصوربودن نقص‌است . جاویدی هم که روشن‌است که ازلوازم واجب است‌زیرا جاویدنبودن محدود بودن درزمان‌است وبعلاوه اگر واجب‌است چگونه میشود که وقتی باشد که‌اونباشد ؟

هرچند تعریف آخری وحکمی که‌متضمن‌است نتیجه تعریفها واحکام پیشین بود ولیکن اسپینوزا چند برهان‌هم برآن اقامه نموده‌است ازجمله اینکه ازبدیهیاتست که هرچیزی وجود داشتنش قدرت‌است ووجودنداشتنش عجزاست پس در صورتیکه وجود های محدود یعنی ناقص را میبینیم اگر منکروجود کامل شویم معنی‌آن‌این خواهدبود که ناقص قادر وکامل عاجز است واینسخن البته باطل است (۲)

پس خدا جوهری‌است قائم بذات وجاوید وواجب‌الوجود باصفات بیشمار و نا محدود ووجودش مبرهن بلکه بدیهی‌است اکنون گوئیم بنا برهمان مقدمات پیش میتوانیم حکم کنیم براینکه خدا یکی‌است بلکه‌ذاتی غیر ازاو تعقل نمیتوان‌کرد زیرا که اوذاتی است کامل یعنی جامع همهٔ صفات وحقیقت مطلق‌است ومطلق حقیقت‌است . پس‌اگر جوهر دیگری غیرازاو قائل شویم هرصفت وحقیقتی برای اوفرض‌کنیم ممکن

---

(۱) برای اینکه‌ذهن‌از نسبت‌دادن چندین‌صفت یعنی چندین حقیقت وماهیت بذات‌واجب الوجود سبحانه نکند مثل تمثیل گفته‌اند نسبت بصفات مانند معنی‌است نسبت بلفظ وچنانکه یکمعنی ممکن‌است چندین لفظ ادا شود برای‌جوهرهم میتوان صفات بسیار قائل‌شد (عباراتنا شتی وحسنك واحد) و باینهمه همچنانکه معانی هرگز اندرحرف ناید صفات‌هم آسان که‌ذهن ... میکند حقیقت ... را میرساند

(۲) همان برهان وجودی آنسلم ودکارت‌است که‌درجلد اول‌این‌کتاب آورده‌ایم ... دلنشین‌تر است

نیست آن‌حقیقت درخدا نباشد پس لازم میآید که‌دوذات دارای یکصفت باشند وبطلان این امررا پیش‌ازاین نموده‌ایم .

یکی دیگراز تعریفهای اسپینوزا اینست : «عوارض جوهررا حالت (۱) میگویم یعنی چیزی که درچیز دیگر باشد وبتوسط او تعقل‌شود » بقول‌حکمای پیشین اعراض که باید درموضوع باشند .

وار احکام بدیهی واصول متعارفه اینست که موجود یابخود موجود است یعنی جوهراست یا درچیز دیگری است یعنی‌حالت‌است . ازآنطرف معلوم کردیم که‌جوهر بمعنائی که ما گفته‌ایم منحصر بذات واجب‌است‌پس‌میتوانیم حکم کنیم که‌هرچه هست درخداست وبی‌اوهیچ چیز نمیتواند باشد ونمیتواند تعقل‌شود یعنی هرچه وجود دارد حالتی است ازحالات واجب‌الوجود .

نتیجهٔ که ازاین مقدمات گرفته میشود اینست که خدا یکی‌است یعنی جوهریکی بیش نیست واو مطلقا نا محدوداست وادراك نفوس وابعاد اجسام یا صفات خداوند باشند یاحالات او .

اینجا اسپینوزا تحقیقی‌دارد که حاصلش‌اینست که جسم‌را از صفات یا حالات خداوند شمردم اما زنهار این سخن را باین معنی‌مگیرید که‌خداجسم‌است من‌میگویم ذات واجب‌الوجود برجسم‌نیز احاطه دارد وجسم‌جوهری نیست که ذاتی‌مستقل‌ازواجب‌الوجود داشته باشد ومخلوق‌هم نیست باین‌معنی که‌صانعی‌اورا ازعدم بوجود آورده‌باشد زیرا که ثابت کردیم که جوهری جوهر دیگررا ایجاد نمیکند پس چون جسم یعنی بعدرا نه جوهر وذات مستقل میتوانیم بدانیم و نه مصنوع نا چاریم آنرا صفتی یا حالتی ازواجب‌الوجود بدانیم(۲) وچرانباید ازاین امر استیحاش نمود چون بعدهم که حقیقت‌جسم‌است نامحدوداست‌و نالایق نیست که‌ازصفات یاحالات‌واجب‌الوجود باشدودراین مقام بربطلان قول حکمائی که جسم‌را محدود دانسته‌اند دلیل میآورد وبراهین ایشان رانقض میکندومیگوید اینکه ازنامحدود بودن جوهر جسمانی امتناع میکنند ازآنست که کمیت نامحدودرا قابل تعدیر و قابل تقسیم فرض‌میکنند وحال‌آنکه جوهر نامحدود قابل تقسیم نیست زیرا اگرتقسیم شود دوجوهر خواهد بود [illegible] حقیقت و [illegible] وکمیت را بدووجه میتوان تعقل کرد یکی بوجه امرانتزاعی واین کار [illegible] و همه‌ومتحیله است ، دیگر اینکه جنبهٔ جوهری آنرا در نظر گیرند واین‌کار عقل است بوجه اول کمیت محدود ومعین وقابل تقسیم‌یعنی دارای اجزاءاست بوجه دوم [illegible] صرف [illegible]

---

(۱) Mode

(۲) اگرگران نباشد که‌جسم‌را صفت ذات واجب‌الوجود بگوییم [illegible] آورده که این همان معنی‌است که بزرگان ما آنرا تجلی ذات حق میخوانند

جوهری وعقلا ملاحظه شود البته نامحدود ولایتغیر وغیرمنقسم خواهد بود.مثلا آب‌را اگر جنبهٔ آب‌بودن ملاحظه کنند محدوداست وقابل تقسیم وقابل کون وفسادولیکن اگر جنبهٔ جوهری آنرا درنظر بگیرند نهمحدود است نهقابل تقسیم نهقابل کون‌وفساد ومحدودیت واندازه وشماره و کون‌وفساد (یعنی بوجود آمدن وبعدم رفتن) بجوهر و صفات او تعلق نمیگیرد بعبارت دیگر حقیقت جسم امری‌است معقول وغیرازتعینات است که چون محسوس ومخیل میباشند ذات باری از انتساب بآنها منزه است واماانیکه اشکال میکنند کهجسم منفعل‌است‌و جنبهٔ الهی نمیتوانندداشته باشد جواب‌میدهم‌وقتیکه‌من خارج از واجب الوجود جوهری قائل نیستم انفعالیت‌هم عیب نخواهد بود زیــرا ازغیر ذات واجب منفعل نمیشود تا شبهه برود که بواجب الوجود بواسطهٔ جسم جنبهٔ انفعالیت داده شده باشد

☆☆☆

اسپینوزا مختار آنرامیداند که وجوه وفعلش باقتضای ذات‌خودش‌است وموجب خارجی ندارد ومضطر ومجبور آنست که دیگری او را بوجود آورده و فعل اورا برحسب اقتضای معینی برمیانگیزد .

بنا براین جزذات‌واجب‌الوجود فاعل مختاری نتواندبود والبته معنی‌اینسخن این نیست که فاعل مختار هوسناکانه کارمیکند ومختار بودن منافی نیست با اینکه عمل نظام معین‌داشته باشد(۱) جراینکه چون ذات واجب‌الوجود نامحدوداست اقتضای‌اوهم نامحدوداست پس‌افعالش نامحدود است وموجودات بیشمار بظهورمیرساندامامهٔ آنها بالضروره از اقتضای ذات او ناشی میشوند ومعنی قدرت کامله همین‌است.

علم واراده را آنچه که بیشتر تعلق میگیرد بخداوند نمیتوان نسبت‌داد باصطلاح منطقیان اطلاق لفظ علم واراده دراین‌دومورد باشتراك اسمی‌است وتفاوت‌علم‌انسان‌با علم‌خدا مانندتفاوت شیر بیشه‌است بشیری که ازصورآسمانی است واینسخن‌بآسانی‌روشن میشود چون بیند بیاوریم که‌علم بشر برموجودات وحقایق متأخربروجود آنهاست‌وحال آنکه ذات باری برهر حقیقت وهرموجودی مقدمست و علت آنهاست پس‌علم خدابر موجودات بمعنی علت پدید آورندهٔ موجودات‌است که‌هم علت وجودآنهاوهم علت‌ماهیت آنهاست (بقول حکمای ما علم فعلی است نه انفعالی) بنابراین علم و اراده و قدرت [illegible] از نوع علم‌خداوند نیست اینست که [illegible] و معلول عین علت نمیتواند باشد [illegible] میرود [illegible] همیشه برامری تعلق میگیرد که در

(۱) [illegible] ست وغیرازاین ممکن نیست اما [illegible] و رهمین‌قیاس‌است‌اموردیگر .

نفع او باشد اما دربارهٔ خدا نمیتوان فرض کرد که بر نفع خود بامری اراده کند زیرا او نیازمند نیست که نفعی بخواهد.

وجود وماهیت خداوند یکی است بنابراینکه ماهیتش موجب وجودش است و از اینروست که البته جاوید است وجاوید بودن هم بوجود او متعلق است هم بصفات یا ماهیت او واین معنی متضمن لایتغیر بودن او نیز هست.

خداوند علت همه موجودات و مؤثرات است وهیچ وجودی ومؤثری جز بطفیل وجود اوموجود نمیشود اما علیت او بر سبیل تعدی نیست (۱) یعنی چیزی خارج ازوجود خود ایجاد نکرده وعلت بیرون ازمعلول نیست وامری درونی است(۲)

هرموجود ومؤثری برحسب وجوب واقتضای ذات باری است یعنی وجودش واجب بوده که موجود شده است وجز بوجهی وبترتیبی که موجود شده ممکن نبوده است موجود بشود زیرا چون معلول ذات کامل است پس بکاملترین وجهی موجود است واز ذات کامل جز امر کامل صادر نمیشود.

حاصل اینکه خداوند جوهر جهان وجنبهٔ جاویدی جهان است ومنبع و مجمع و منشأ موجودات است واسپینوزا حیثیت انشاء کننده وآفریدگاری او را باصطلاحی خوانده است که آنرا «ذات ذات سازنده» (۳) ترجمه میکنیم درمقابل موجودات که آثار وجود او هستند و آنهارا «ذات ذات ساخته» (٤) میخوانند.

اینست خلاصهٔ بیان اسپینوزا دربارهٔ ذات واجب الوجود که در بخش نخستین از کتاب موسوم بعلم اخلاق آورده وحاصلش اینست که خداوند وجودی است یگانه وواجب و قائم بذات ولایتغیر و جاوید ونا محدود مطلق ودارای صفات بیشمار نامحدود و او به تنهائی جوهر است و موجودات دیگر ازجسمانی وغیر جسمانی همه اعراض و حالات او وقائم بذات او هستند وباقتضای ذات او بوجود آمده اند وازاو جدا نیستند واو به تنهائی فاعل مختار است اما نه باین معنی که هوس میکند بلکه باین معنی که فقط باقتضای ذات خود عالم را موجود کرده وبرای این امر موجب وملزمی نداشته است وموجودات بجز اینکه هستند نمیتوانند باشند و جریان امور بر حسب نظامی است که باقتضای ذات کامل الصفات واجب مقرر شده وازآن منحرف نتواند شد(٥) وعلم واراده را بقیاس بنفس خودمان نباید بخداوند نسبت بدهیم زیرا که نسبت مادر این خصوص باطل است وبخداوند افعال و ارادات وغایاتی نسبت میدهیم که سزاوار بشر است و درواقع شرک است ومتوجه نیستیم که نیکی وبدی وزشتی وزیبائی و پسند و ناپسند ورعب و عزت

---

(۱) باصطلاح فرانسه Cause Intransitive است (۲) Cause immanente
(۳) Nature naturante (٤) Nature naturée
(٥) این کیفیت را که هر امری بعلت امر دیگر مقدم را و تعیین میشود وجز آن نمیتواند بشود بفرانسه Determinisme میگویند یعنی وجوب ترتیب معلول بر علت

هرحقیقتی داشته باشد نسبت ببشر وسود وزیان اوست وذات باری برترازاین‌عوالم است و خداوند مهر وکین وخشم ورأفت نمیتواند داشته باشد چون هرچه‌واقع میشود بر حسب طبیعت و نظامی‌است که اقتضای ذات خوداوست .

این جمله چنانکه گفتیم تازگی ندارد خاصه برای ماشرقیان ووحدت وجود از مذاهب دیرین‌است اما چگونگی بیان اسپینوزا که مطلب‌را ازلباس‌عرفان شاعرانه وذوقی بیرون آورده وبرهانی‌نموده وهمه این احکام‌راازچندفقره تعریف وعلوم‌متعارفه واصل موضوع برروش هندسهٔ اقلیدسی درآورده تازه وبدیع‌است و اینك باید ببقیهٔ مندرجات کتاب «علم اخلاق» وتتمیم بیان درفلسفهٔ اسپینوزا بپردازیم (۱)

٤ ـ خودشناسی(۲)

گفتیم جوهر یکی بیش نیست اما صفاتش بیشمار است وجزاین نمیتواند باشد چون اگر صفاتش بیشمار نباشد محدود میشود وماثابت کردیم که جوهر بآن‌معنی که‌ما گرفتیم وجودش واجب ونامحدوداست .

ما از صفات‌بیشمار جوهرفقط دوصفت‌را دریافته‌ایم‌یکی بعد(۳) که‌مبدأجسمانیت است ویکی علم(٤) . که مبدأ روحانیت است ولیکن نه‌بعدی که‌ما دراجسام‌میبینیم‌ونه علمی که در نفوس درمی‌یابیم ، زیرا بعد اجسام وعلم‌نفوس محدودند وتعینات و حالاتی گذرنده‌اند از بعد وعلم مطلق که‌دوجنبه ازذات‌واجب میباشند واین‌دوجنبه

---

(۱) گفته‌اند فلسفه اسپینوزا فلسفه طبیعی‌است وآنراکه خدا مینامد همان طبیعت است [illegible] است و اسپینوزا خود باین‌معنی تصریح کرده‌است ولیکن‌اوطبیعتی‌راکه خدا می‌خواند مدرك میداند وعلم واراده را صفت ذاتی بلکه حقیقت‌او میشمارد ومانند طبیعیاتی نیست که‌در [illegible] مدرك مرید قائل نیستند جز اینکه ادراك واراده ذات حق را قابل مقایسه با [illegible] واراده بشری نمیداند

(۲) در [illegible] ما [illegible] عیناً روش اسپینوزا نرفتیم برای اینکه میزانی‌ازفکر و [illegible] اورد درمطلب رعایت کردیم‌اما ازاین‌پس برای اینکه [illegible] نمیتوانیم [illegible] مطالب این‌فصل خلاصه بحث [illegible] ست

(۳) [illegible] است‌که معمولاباید فکر ترجمه شود و [illegible] که‌میگفت جسم‌جوهرصاحب‌ابعاداست‌وروح [illegible] بوده‌حس‌وشعور وفهم‌وتعقل وتفکر [illegible] برحسب عادت فکر و اندیشه ترجمه [illegible] چون‌اسپینوزا آنرا ازصفات اصلی ذات [illegible] ترجمه کردیم

داشتن بهیچوجه نباید در ذهن مـا خللی به‌یگانه بودن جوهر وارد آورد(۱)

بعدمطلق نا محدود که یکی از دو صفت جوهر است نخستین‌حالتیکه‌اختیار میکند حرکت است و علم مطلق نامحدود که صفت دیگر جوهر است‌نخستین حالتی که‌اختیار میکندادراك و اراده است و این دوحالت که اولی‌مقدمهٔ جسمانیت‌ودومی مقدمهٔ‌روحانیت است هنوز نامحدود و بی‌تعیین میباشند همینکه محدودومتعین شدنداولی اجسام‌محسوس و دومی‌صوریا معقولات را بظهور میآورند و درواقع آن‌دوحالت نامحدودنامتعین‌جاوید هردو مظهر یك ذاتند و واسطهٔ میان جوهر لایتغیر واجب الوجود وعوارض گذرندهٔ ممکن‌الوجود میباشند. آنهارا باید بیواسطه بذات‌واجب تعلق‌دهیم وموجودات‌دیگررا بواسطهٔ آنها باو متصل بدانیم یعنی خداوند برای آنها علت قریب و برای موجودات متعین علت بعید است.

پس موجودات عالم جسمانی همه حالتهای بیشمار ولیکن‌محدود و متعین‌میباشند از حرکت که حالت نامحدود نا متعین است از بعد مطلق که او یکی‌ازجنبه‌ها و صفات جوهر واجب است وموجودات روحانی همه حالتهای بیشماروليكن‌محدودومتعین‌میباشند از ادراك و ارادهٔ که‌حالت نامحدود نامتعین است ازعلم مطلق که‌اویکی‌دیگرازجنبه‌ها و صفات جوهر واجب‌است ، و لیکن این دوحالت همواره بایکدیگر قرین و متلازمند وهمچنانکه بعد و علم مطلق هردو صفت لاینفك جوهر اصیل‌میباشند در موجودات عالم خلقت هم جسم و روح با هم متلازمند ودرهرمورد یك وجود تشکیل‌میدهند که‌دارای دو جنبه است(۱) و از این‌معنی اسپینوزا تعبیری‌میکند که مـا باین عبارت درمیآوریم:

---

(۱) از بیان اسپینوزا بر نمیآید که ثابت ولایتغیر بودن‌جوهر باتحول دائمی‌او بحالات مختلف چگونه سازگار است مگر اینکه بگوییم تحول‌چنانکه‌او قصدکرده باثبات‌منافات ندارد چون جوهر در عین تحول بجوهریت خود باقی است.

(۲) بهترین تشبیهی که از چگونگی ذات واحدوموجودات عالم‌خلقت ونسبت خالق و مخلوق میتوان‌کرد همانست که عرفای‌ما آورده اند که ذات‌حق‌را بدریا وموجودات‌را بامواج شبیه کرده اندکه‌آب دریا بذات‌خود تعینی ندارد همینکه بحرکت‌آمد تعین یافته امواج تشکیل میدهد واگر بر ذهن گران بیایدکه جوهر چگونه میتواند دویا چند صفت داشته باشدو باز یکی باشد همان تشبیه مشکل‌را آسان میکندکه آب‌هم سرد است وهم رطوبت دارد و با اینکه سردی و رطوبت دوصفت است نمیتوان گفت آب دو چیز است وهمچنین همانقسم که آب بی‌تعیین دریا دو صفت سردی و رطوبت را دارد تعینات و یعنی موج نیز هریك هم سردی وهم‌رطوبت دارند و ازاینرو میتوان قیاس کرد که همان قسم که جوهر بی تعین و [illegible] الوجود دوصفت بعد وعلم را دارد‌تعینات‌او‌هم که موجودات عالم خلقتند هریك بقدرمرتبه‌خود بهرهٔ [illegible] دوصفت دارند که در مورد آنها جسمانیت و روحانیت خوانده‌میشود و [illegible] ولایتغیر ونا محدود میتوان فرض‌کرد ولی امواج و [illegible] متغیر ومحدود و [illegible] میشود [illegible] تشبیه‌از حقیقت بسیار دور است و دریا از هیچ جهت [illegible] و [illegible] و یکی‌چون ذهن ما محتاج بتخیل و تصور است این تشبیه [illegible] کرد.

« روح صورت است و جسم شیئی اوست » (۱) و این عبارت محتاج بتوضیح است باین معنی که اینجا صورت (۲) نه بمعنی متداول آنست که مقابل معنی و باطن باشد و نه باصطلاح حکمای قدیم است که مقابل ماده باشد بلکه نزدیک است بمعنائی که ما بیک اعتبار تصور و بیک اعتبار علم و بیک اعتبار مفهوم مینامیم و لیکن هیچکدام از این الفاظ بر آن معنی منطبق نیستند زیرا که آنها همه اموری هستند در ذهن انسان و صورتی که اسپینوزا میگوید نزدیک است بآن معنی که افلاطون برای صور قائل است که وجودشان حقیقی و مجرد است و میتوان در علم خدا موجود دانست و اسپینوزا آنرا حالت و تعینی از صفت علم واجب الوجود میخواند و روح یا نفس را مقوم از آن صور میداند. و آنچه را ما از ناچاری شیئی (۳) ترجمه کردیم همانست که در موارد دیگر باعتبارات مختلف معلوم یا منظور یا موضوع یا مصداق میگویند و این الفاظ هم در اینجا مناسب آن معنی نیست. پس بجای تصور صورت گفتیم تا با امر ذهنی مشتبه نشود و بهمان ملاحظه الفاظ معلوم و منظور و مصداق را هم مناسب ندانسته شیئی گفتیم. اکنون با این توضیح معنی عبارت فوق دانسته میشود که روح صورت است (بمنزلهٔ تصور) و جسم شیئی اوست (بمنزلهٔ متصور با توجه بنکاتی که قید کردیم) و صورت یعنی روح یا نفس مبدأش صفت علم ذات واجب الوجود است و از آن راه باو اتصال دارد و شیئی یعنی جسم یا تن مبدأش صفت بعد داشتن جوهر واجب است و او نیز از آن راه بذات واجب متصل است، و آنچه در باب روح و تن یا جسم و نفس گفتیم اختصاص بانسان ندارد و بعقیدهٔ اسپینوزا (بخلاف دکارت) همه موجودات این دو جنبه را دارند جز اینکه مراتب نفوس آنها مختلف و پست و بلند است و جسم یا تن هرچه قوهٔ فعل و انفعالش بیشتر و متنوع تر باشد قوهٔ ادراکش بیشتر است و در انسان این قوه از موجودات دیگر افزون و در افراد انسان هم این شدت و ضعف پدیدار است (٤)

جوهر و صفت و حالات جستیم او البته پایدار و جاویدند اما موجودات تعینی چون حالات عارضی میشوند فانی و ناپایدارند و علت و معلول یکدیگرند و سلسله این علت و معلولها بی نهایت ممتد است و تبدلات و تحولات آنها و بوجود آمدن آن معلولها

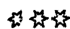
---

(۱) [illegible] میگفتیم جسم [illegible] صورت است و روح معنی [illegible] که اصطلاح شعرا و عامه است با اصطلاح [illegible] که در متن اشاره کرده ایم

(۲) [illegible]

(٤) [illegible] که فلسفه او مادی است و وجود [illegible] فلسفه [illegible] آنست که وجود روح و روحانیت را منکر [illegible] و فکر و شعور [illegible] کلی مخالف [illegible] وجود [illegible] از جسم میشمارد و حتی [illegible] مرتبه روح آنها را پست [illegible] بوجود میشمارد

از علتها ـ بعبارت دیگر کون‌وفساد ـ بروفق نظام مقرر محفوظی است که تخلف از آن ممکن نیست (۱) و ترتیب و ارتباط اشیاء ومواد نسبت بیکدیگر همان ترتیب و ارتباط صور آنهاست یعنی همان سیر و حرکتی که اشیاء دارند صور هم که با آنها متلازمند و وجه دیگری از آنها میباشند همان سیر حرکت‌وا دارندوهرچه در بدن‌واقع میشود روح آنرا درك میکند و حق‌اینست که اگر انسان جنبه جسمانیش ملحوظ گردد حالاتش‌تحولات بدن‌او هستندواگرجنبه روحانی او در نظر گرفته شودحالاتش‌تحولات روح و نفس او میباشند .



چون روح احوال بدن را درك میکند و احوال بدن بواسطه تأثیرخارجی‌است پس بیك اعتبار میتوان گفت روح اشیاء خارجی‌را هم درك میکند و لیکن درست‌تر اینست که ادراك روح نسبت باشیاء خارجی در واقع‌همان ادراك اوست‌نسبت ببدن‌خود و چون روح بمبدأ متصل‌است میتوان گفت‌علم‌روح ببدن‌خودوهمچنین‌باشیاءخارجی‌همان علم خداوند است (۲) و روح انسان بهره وپرتوی ازذات واجب‌الوجوداست‌جز اینکه چون روح انسان وجودی‌است متعین و محدود البته آنچه ازبدن‌خودواشیاء خارج‌درك میکند تمام نیست وعلمی مجمل و مبهم‌است وبواسطهٔ جنبه عدمی وعدمی یعنی‌نقص وجود خود بساهست که بخطا میرود وآنچه درست در می‌یابد واسطه‌جنبه‌وجودی‌ومثبت‌است و چنانکه پیش گفته ایم علمی که انسان بوجدان یا بتعقل حاصل‌میکند خطا ندارد وخطا فقط در معلوماتی راه می‌یابد که از راه حس دست میدهد آنهم‌بخصوص در وقتیکه‌قوهٔ متخیله بمیان میآید . مثلاً بواسطه تاثیری که از خارج بنفس میرسد چیزی‌راحس کرده حکم بوجوداو وحاضربودن اومیکند وتا وقتیکه تاثیردیگری تاثیر‌ولی‌رامحو نساخته آن چیز را بخیال حاضر می پنداردوحال‌آنکه او غایب شده است ودرواقع‌درا‌ین‌مورد نیز اشتباه بواسطهٔ جهل و غفلت از غیب بودن آن شیئی‌است‌یعنی بواسطهٔ‌جنبهٔ عدمی است و بواسطه اینکه تعقل در امور نمیکند .

و نیز از خطاها که دست میدهد چنانکه پیش اشاره کرده ایم اینست که‌متخیله واسطهٔ عجز از اینکه صور اشیاء بسیار را [illegible] صورت منتشر مبهمی ازآنها درست کرده کلیات‌را میسازد که [illegible] وتاریک‌وحقیقتی دربر ندارند و بسیاری از [illegible] و [illegible] ایست که [illegible] صحیح کار [illegible] شده ومطالب بد ادا میشود و بسیاری [illegible] که [illegible] مرده روی میدهد [illegible] لفظی است

---

(۱) رجوع کنید بحاشیه [illegible] ۳۳ [illegible] ۲ [illegible] و لیکن [illegible] متفاوت [illegible] در بیان [illegible] .

وهمچنین از خطاها که بواسطهٔ نا تمامی علم دست‌میدهد اینست که انسان اموری را میبیند و پی بعلت آنها نمیبرد پس حکم به اتفاق میکند یا گمان میبرد که ممکن بود واقع نشود یا قسم دیگر واقع شود و غافل است که هیچ امری جز ذات واجب الوجود بی علت نمیشود و علت که موجود شد ناچار معلول بوجود میآید و آن علت هم خود معلول علت دیگری است پس وقوع امور بروفق جریان مرتب وحتمی است نه اتفاقی در کار است نه امکانی که عدم وقوعش فرض شود و هرچه واقع میشود برحسب وجوب است ومعلول از علت منفك نمیشود.

فرض علت غائی برای امور و همچنین نسبت دادن هواهای نفسانی بذات باری و قیاس کردن ادراك و اراده و افعال او بادراك واراده وافعال بشری نیز از خطاهائی است که بواسطهٔ قوهٔ متخیله وعدم تعقل دست‌میدهد همچنین است فاعل مختار پنداشتن انسان و آزاد و مطلق دانستن ارادهٔ او که از جهت غفلت یا جهل است باینکه اراده بطور کلی وجود ندارد و لفظی است بی معنی، آنچه حقیقت دارد اراده‌های جزئی است یعنی قصد هائیکه شخص در موارد مختلف میکند و هر قصدی موجبی یعنی علتی دارد که اگر آن علت نبود آن قصد نمیشد وباوجود آن علت آن قصد حتماً پیش میآید و این علت خود معلول علت دیگری است و سلسلهٔ این علل ممتد است تا بذات واجب برسد، پس اراده‌ها همه منتهی بمشیت او میشود و اختیاری برای کسی نیست واینکه مردم اراده را آزادو خودرا فاعل مختار میدانند از آنست که متوجه این معنی نیستند و از علل قصدهای خود آگاهی ندارند، و بعلاوه چون اراده خارج از اقتضای علم نیست وهر علم وتصوری متضمن نفی واثباتی است چنانکه هرقصد و ارادهٔ نیز نفی یا اثباتی است پس علم واراده یك چیز است

اما علم دو قسم است تام و ناتمام. علم تام آنست که معلوم را ذهن کاملا درك کند یعنی هم خود اورا دریابد هم علل اورا. بعبارت دیگر علم تمام آنست که انسان برای ادراك آن محتاج بعلم دیگر نباشد و در آن علم مستقل وازدیگری بی نیاز باشد.

علم ناتمام آنست که معلوم را در ذهن کاملا در نیاید یعنی ادراك آن محتاج بعلم بچیزهای دیگر باشد که علت یا شرط وجود اوهستند و بنا براین در آن علم کاملا مستقل و بی نیاز نیست.

انسان که موجودی محدود است و قائم بذات نیست وروش مقید بتن است اکثر معلوماتش ازراه حس و تخیل و توهم حاصل شده و در آنها علمش نا تمام است وحتی علمش بنفس و بدن خود نیز تمام نیست تا چه رسد بموجودات خارجی.

معلومات تام انسان که بسیار معدودند همان مبانی عقل او میباشند ودر نزد همهٔ مردم ثابت ومشترك وصحیح است و نفس بآنها اطمینان ویقین دارد بخلاف معلومات ناتمام

که در نزد همه کس یکسان نیست و بنابراین بصحت آنها نمیتوان مطمئن بود(۱)

همچنین اعمال انسان که مظهر معلومات او میباشند دوقسمند . بعضی فقط باقتضای طبع اوست وامر دیگری در آن مدخلیت ندارد بعبارت دیگر طبع انسان علت تامه اوست . بعضی تنها باقتضای طبع اونیست و تأثیر دیگر از خارج نیز دروقوع اودخالت دارد.

امور قسم اول را که تنها از نفس انسان صادر میشود فعل(۲) گوئیم وامور قسم دورا انفعال (۳) خوانیم اگرچه بصورت عمل باشد چرا که نفس انسان در آن عمل استقلال نداشته وعلت تامهٔ آن عمل نبوده است . مثلا کسیکه بدیگری احسان میکند اگر تنها از آنجهت باشد که وظیفهٔ خودرا خیر کردن دانسته است بمقتضای طبع خود عمل کرده و در آن نفسش باستقلال کار کرده است پس این فعل است، اما اگر کسی بدیگری احسانی بکند از آن رو که از او خرسندی حاصل کرده است علت خرسندی خاطر او لااقل جزء علت تامهٔ عمل بوده و بنابرین نفس در آن عمل مستقل نبوده واین انفعال است ،

پس انفعالات نفس انسان تابع امور خارجی است ودر اختیار او نیست وهرچه نفسانیات بیشتر باشد آزادی واختیارش کمتر است .

درموجودات میل ببقا ازطبع خود آنهاست و علت فنا ازخارج است وهمه موجودات کوشش دارند که وجود خودرا باقی وبردوام بسازند ، انسان نیزازاین قاعدهٔ کلی بیرون نیست واین نیز ازمظاهر قدرت خداوند است .

اگر علاقه بوجود تنها از سوی نفس باشد اراده(٤) است واگر بدن هم دخیل

---

(۱) اینجا علم ترجمهٔ Idée است وعلم ناتمام که گفته شده با Idee inadequate منطبق میشود بروجه اول ودوم ازعلم که درفصل «سلوك درجستجوی حقیقت» (صفحه ۲٦) بیان کردیم وعلم تمام Idée adequate وجه سوم ازعلمی است که آنجا بیان شده است و ازآن تمامتر وجه چهارم است .

بکسانیکه بزبان فرانسه آشنا هستند توجه میدهیم که در این کتاب ما علم را در موارد چند استعمال می کنیم که فرانسویان برای آن الفاظ مختلف می آورند از قبیل Pensee Idee, notion conscience science, art, connaissance وغیر آنها البته برای هرکدام از این الفاظ اصطلاحات خاص هم داریم که درموقع مقتضی بکارمیبریم ولیکن اینکه لفظ علم را هروقت برای یکی از آن الفاظ میآوریم یکجا بملاحظه اینست که دانشمندان ما لفظ علم را به آن معانی مختلف استعمال کرده اند و ذهنشان با آن معانی مانوس است و مراد را از آن لفظ در می یابند و یك جا سبب آنست که سلیقه خود فرانسویان هم در استعمال آن الفاظ در مواقع مختلف تفاوت دارد و اصطلاحات صراحت تمام وخاص برای معانی مشخص ندارد و این کیفیت منحصر بکلمه علم و الفاظ مذکور نیست ودر بسیاری ازموارد مجبوریم برای یك لفظ فرانسوی درموارد مختلف الفاظ مختلف بیاریم یابعکس برای چندلفظ فرانسه یکلفظ واحد بکار بریم .

(۲) Action (۳) Passion

(۴) Volonté

باشد شهوت(۱) است و هرگاه باین شهوت علم داشته باشد خواهش است (۲) .

بنا براین انسان هرچه را ملایم و مساعد بقای وجود و مایهٔ نزدیك شدنش بکمال قوای خود بداند آنرا خواهان است و از خلافش گریزان است و اینکه میگویند نیك را نفس خواهانست و از بد گریزاست درست نیست و عکس است یعنی هرچه را نفس خواهان است نیك میانگارد و آنچه از آن گریزان است بد می پندارد و نیك و بد اموری هستند نسبی و بقیاس بنفس انسان میباشند .

حالتیکه بنفس رو میدهد اگر سبب نزدیکی او بکمال قوای خود باشد مایهٔ شادی (۳) خاطر است و اگر سبب دورشدنش از کمال باشد مایه اندوه(٤) خاطرمیشود و اگر شادی و اندوه ببدن نیزمربوط باشد لذت و خوشی(٥) والم و ناخوشی(٦)خواهد بود پس شادی واندوه که بسته بامور خارج از نفسند انفعالات نفسند وخواهش وشادی و اندوه انفعالات اصلی نفس میباشند و همهٔ نفسانیات انسان از آنها ناشی میشوند

از این سه حالت اصلی اسپینوزا بهمان روش هندسهٔ اقلیدسی همه عواطف و نفسانیات انسانرا استخراج کرده و تحقیقات لطیف در بارهٔ آنها نموده که اگر بخواهیم باز نمائیم سخن دراز خواهد شد و براستی اسپینوزا در تشریح حالات نفسانی هنرنمائی کرده و این قسمت یکی از بابهای کتاب اوست (۷) مثلا روشن نموده است که شادی هرگاه باتصور علت خارجی آن همراه باشد مهر و محبت است ، واگر اندوه با تصور علت خارجی آن همراه شود بغض و کین است ، و هرگاه شخص چیزی را هنگام شادی درك کند نسبت باو مهربان است وچون هنگام اندوهناکی درك کند ازاو بیزار میشود ، وهمچنین چیزی که شبیه بامر محبوب باشد محبوب است و چیزیکه شبیه بامر مبغوض باشد مبغوض است وشادی اگر مقرون باتصور امر آینده باشد امید است و اگر مقرون بتصور امر گذشته باشد خشنودی است؛ واندوه اگر مقرون بتصور امر آینده باشد بیم یا ناامیدی است واگر مقرون بتصور امر گذشته باشد افسردگی یا پشیمانی است وشادی شخص محبوب و اندوه شخص مبغوض مایهٔ شادی است وعلتش نزدما محبوب خواهد بود و بر عکس اندوه شخص محبوب وشادی شخص مبغوض مایهٔ اندوه ماست وعلتش نزد ما مبغوض میگردد واز همین قرار چندین حالت [illegible] میشود مانند دلسوزی ورقت که اندوه بر اندوه محبوب [illegible] [illegible] و همین یك سنجیها میزان نفسانیات دیگر [illegible] رحم و [illegible] و بیرحمی وقساوت و همچشمی ورقابت وسروری و سرشکستگی [illegible] وحسد و کینه [illegible] ری وسربزرگی و فروتنی وکرامت [illegible] و سی [illegible] خودشگی وحکومگی [illegible] ها وعلتها [illegible] ضعف [illegible] [illegible] امور مزبور از انسان سرمیزند و این

T[illegible] ۴

بخش سوم کتاب علم اخلاق

جمله معلوم میدارد که انسان در میان عواطف وحالات نفسانی که اکثر آنها معلول حوادث روزگارند مانند برکاهی است که گرفتار امواج دریا باشد و بی اختیار به این سو و آنسو کشیده میشود وپرتاب میگردد وهیچگاه نمیدانند چه در پیش دارد وچه برسرش خواهد آمد و کمتر عملی از اعمال انسانست که بتوان فعل ارادی حقیقی خود اودانست واورا از جهت نیکی وبدی سزاوار سپاسداری وستایش یاسرزنش ونکوهش پنداشت

۵ - بندگی و آزادی انسان (۱)

معلوم شد انسان دستخوش هواهای نفسانی است وهواهای نفسانی مایهٔ اختلاف و نفاق ودشمنی مردم بایکدیگر است جز اینکه چون افراد انسان درمقابل قوای طبیعت ضعیف وعاجزند و بتنهائی از عهدهٔ حوادث روزگار برنمیآیند ناچار بتعاون یکدیگر راضی شده مجتمع میشوند وبرای اینکه بتوانند زندگانی اجتماعی داشته باشند یك اندازه از احوال یکدیگر رعایت کرده از هواهای نفسانی خود جلوگیری میکنند وسر طبیعی آن اینست که از هواهای نفسانی آنکه قوی‌تر است طبعاً برهوای نفسانی ضعیف‌تر چیره می شود وآنرا از میان میبرد. بعبارت دیگر شری بشری دفع میشود.

آداب ورسوم وقوانین که مردم استقرار می یابد وموجب آسایش وامنیت اجتماعی میگردد از اینجا ناشی است، هرچه‌را با مصالح هیئت اجتماعیه سازگار میبابند نیکو میخوانند وعمل آن‌را فضیلت مینامند وهرچه‌را مخالف مصلحت میبینند بد میخوانند و عملش را از رذائل میشمارند اما این فضیلت ورذالت نظر بحوائج اجتماعی است و در نفس الامر حقیقت ندارد چون منشأ آن همان نفسانیت است چنانکه میبینیم یك صفت در یکموقع پسندیده است ودرموقع دیگر ناپسنداست مثلا عداوت ورزیدن را ازصفات بد میشمارند ولیکن اگر نسبت باشرار ابراز شود می‌پسندند وحال آنکه اگر اعتبارات را در نظر نگیریم ونفس الامررا ملاحظه کنیم درمی‌یابیم که عداوت از نفسانیاتی است که منشأش اندوه است وپیش ازاین باز نمودیم که اندوه مایهٔ دوری نفس از کمال است پس عداوت ممکن نیست نیکو باشد وصفات دیگرهم ازقبیل ترحم وپشیمانی و فروتنی وشرم وحیا همین حال‌را دارد وبنابر تحقیقاتی که پیش از این کرده‌ایم کمال در اینست که مطلقا از اندوه وهرچه از آن ناشی میشود دوری بجویند ازاین گذشته اگر انسان ازراه وصول بکمال دور نمیشد وگرفتار انفعالات نمیگردید بدی برنمیخورد خاصه اینکه بدی امری است عدمی وجنبهٔ منفی داردوچون بدی ادراك نشود نیکی هم که ضد اوست ادراك نخواهد شد پس باز میرسیم باینکه نیکی وبدی امور اعتباری هستند وحقیقت ندارند. کسانیهم که ازترس دوزخ یاامید بهشت واین قبیل ملاحظات خودرامقید باحوالی میکنندو کف نفس و زهد وورع وعبادت پیش میگیرند یا تحمل ریاضت مینمایند وبقول معروف از دنیا

(۱) این فصل خلاصه‌ایست از بخش چهارم و پنجم کتاب علم اخلاق و کتاب مزبور دارای خاتمه می‌باشد واین قسمت هم مانند همه اجزاء آن کتاب بشیوه قضایای هندسه قیاسی نوشته شده وما برای اینکه فهم مطلب دشوار نشود بصورت دیگر درآورده‌ایم

میگذرند فضیلتشان تقریباً مانند امانت ودرستکاری کسانیست که از ترس مجازات قانونی یا برای حفظ آبرو از نادرستی دوری میجویند گذشته ازاینکه ریاضات وگوشه گیری و تحمل درد ورنج وحرمان چون با اندوه تناسب دارند ممکن نیست نیکو باشند

البته باین وسایل اصلاح مفاسد کردن باز از پیروی هواهای نفسانی بهتر است وبرای عامهٔ مردم وزندگانی اجتماعی غیر از این چاره نیست اما از نظر فلسفی وبرای کسیکه دنبال حقیقت میرود قانع کننده نتواند بود که فسادی بفسادی دفع شود چون این احوال خود ناشی از نفسانیات است وصاحبان آن اعمال هم مانند کسان دیگری که گرفتار انفعالاتند عاجز و بی‌اختیارند حاصل اینکه مردم عموماً درحال بندگی واسیری زندگی میکنند وکمتر کسی است که بتوان اورا آزاد گفت .

اکنون شاید بگویند چون برای نیکی وبدی حقیقتی درنفس امر قائل نشدیم وانسان را بنده واسیر دانستیم وازاو نفی اختیار کردیم ووقوع قضایارا حتمی وظهور معلول را از علت واجب شمردیم دیگر جا ندارد کسی را مسئول بدانیم وازاو توقعی بکنیم وکیفر وپاداشی برای اعمال او قائل باشیم واسپینوزا که عقایدش چنین است بچه مناسبت کتاب فلسفهٔ خودرا علم اخلاق نامیده است ؟

جواب این سؤال اینست که پاداش وکیفر داشتن اعمال مستلزم آزادی واختیار نیست وهر تخمی کشته شود خواه از روی اختیار باشد خواه نباشد میروید . چنانکه سگی که هار میشود تقصیری ندارد اما بی‌تقصیری او مانع ازاین نیست که اورا بکشند . از این گذشته اسپینوزا یکسره منکر نیکی وبدی نیست وبرای انسان نوعی ازاختیار هم قائل است ولیکن دراینباب نظر وبیان مخصوص دارد وگرنه چنانکه پیش ازین اشاره کرده‌ایم واردشدن او بفلسفه همانا برای یافتن راه سعادت بود وگفتیم که او درسلوك درجستجوی حقیقت سرانجام چیزی را که قابل دلبستگی یافت و مایهٔ خوشی بیشائبه‌دانست کوشش دررسیدن بمرتبهٔ کمال بوده ونتیجهٔ تحقیقاتش بادلیل وبرهان این شد که اصل درعالم فعالیت است و همهٔ موجودات همواره درکوششند براینکه وجود خودرا باقی بدارند وانسان هم از این قاعده مستثنی نیست واین امر فطری موجودات است وحق است. پس هرچه قوهٔ انسان را برفعالیت افزون کند که مطلوب یعنی بقای وجود خویش را دریابد مایهٔ نزدیک شدن بکمال وموجب شادی است وطبع انسان آنرا خواهان است پس نیکوست وهرچه فعالیت را بکاهد رو بنقص میبرد ومایهٔ اندوه است وطبع از آن گریزان است پس بداست

پس ملاك خوبی وبدی سود وزیان است اما سود وزیان شخصی وباین معنی که سودمند آنست که قوهٔ فعالیت ما را بیفزاید وعکس آن زیان میرساند و چون سود وزیان و نیکو وبد باین معنی گردید تکلیف انسان چنین مشخص میشود که سود خودرا بخواهد و در پی چیزی برود که پیوسته مایهٔ بقای خویش را افزون سازد .

ممکن است [illegible] دستور [illegible] دستور محکم [illegible] همه دستورهای اخلاقی وصرف خودپرستی [illegible] خودپرستی تکلیفی ندارند بشرط آنکه

خود پرستی آنها از روی مبانی عقلی باشد و اگر چنین شد بشرحی که بیان خواهیم کرد خودپرستی ایشان عین نوع پرستی وخداپرستی خواهد بود .

چنانکه گفته شده ازخودگذشتن و زندگانی خویش راباطل کردن وترك دنیا گفتن فضیلت نیست ، فضیلت عمل کردن بمقتضای طبع و پافشاری درابقای وجودخویش است وچون اندوه منافی اینمنظورو شادی مساعد آنست باید همیشه شادمان بود(۱) از تمتعات نباید خودرا محروم کرد در حد اعتدال بایدخورد و نوشید بوی خوش باید بوئید زیبائی وصفا باید دید آهنگهای موزون باید شنید تفریح باید کرد حتی از زینت وآرایش هم نباید پرهیز داشت و اگر دراین امور افراط نکنند و تاحدی معمول دارند که از توانائی وجود انسان نکاهد بلکه بیفزاید رسیدن بکمال را یاری میکند مخصوصاً اگر در لذایذی که در بدن موضع خاص دارد اصرار نورزند(۲) وبیشتر بتمتعاتی بگرایند که کلیهٔ طبع را خوش میکند و فرح و انبساط میآورد .

اما این قسمت یك جزء از دستور زندگانی است و اگر باین اندازه محدود شود زندگانی تمام نیست . توضیح آنکه پیش از این گفتیم عمل انسان دوقسم است اگر عوامل خارجی آنرا بر انگیزد از تأثیر علم نا تمام است ومحدود ومقید است یعنی جنبهٔ منفی و عدمی دارد و انفعال است و اگر برحسب طبع خود انسان باشد و از علم تمام بر آید غیر مقید و مثبت است وفعل است ، پس قسم اول از اختیارات او بیرون است ونفس از آنجهت بنده وزبون است ولیکن اعمال قسم دوم باختیار خود انسان است . اعمال قسم اول تابع موجودات دیگر و کلیهٔ عالم طبیعت و مقید بمقتضیات تن است یعنی مادی وجسمانی است . اعمال قسم دوم از نفس باستقلال سرمیزند و تابع امور جسمانی نیست یا تبعیتش کم است پس روحانی و عقلانی است . در اعمال قسم اول نفس گرفتار قوهٔ متخیله و وهم است ، دراعمال قسم دوم عقل از تخیل و توهم فارغ وآزاد است . نتیجهٔ اینکه انسان در اعمالی که صرف [illegible] عقل و دانش بر میآید متوجه کمال است وآزاد ومختار ودرواقع آنچه در انسان آزاد ومختار است عقل است و بس(۳) و هرچه عقل ودانش را مختل سازد مایهٔ اسیری و بندگیست وکدام شادی برای نفس انسان بهتر و بالاتر از درك حقایق است؟ پس ادراك عقلانی بهترین سرچشمهٔ شادمانی وتکمیل کنندهٔ زندگانی است [illegible] است که اندوه [illegible] انفعالی است و دانش فعل است و انفعال [illegible] تأثیر [illegible] است [illegible] بنفس انسان ومستقل از هرچه غیر آن است .

پس یك جا نیك و بد را ساختیم [illegible] آزادی و اختیار حقیقی را دریافتیم ومعلوم کردیم که [illegible]

---

(۱) این قسمت فلسفه ابیقور را بیاد میآورد (۲) [illegible] اعتدال احوال از کلیه بدن سلب میشود .

(۳) در اینجا عقل ترجمه Raeson است یعنی [illegible] و تشخیص درست و نادرست میدهد .

یك سرچشمه دارد و آن عقل و دانائی است که مایهٔ توانائی است. پس فضیلت همان عقل و دانش است و فهم درست (۱) و عقل و فهم درست هم دست نمیدهد مگر بمعرفت خداوند که هرچه هست در اوست و علم منحصر بمعرفت ذات واجب الوجود است

اینکه گفته میشود عقل و دانش مایهٔ آزادیست و انسانرا بکمال و سعادت میرساند باید باین معنی گرفت که کارهای عاقل دانشمند بالضروره باکارهای دیگران نوعاً تفاوت دارد بلکهٔ مقصود اینست که دیگران هرچه میکنند در اثر انفعال و بی اختیاری است و بنا بر این یا بیموقع و بیجا میکنند یا بد میکنند ولی دانشمند که مغلوب انفعالات نیست واختیار خودرا دارد بجا و بموقع میکند و خوب میکند و مثلا جاهل و عاقل هردو اتفاق میافتد که بکسی کیفر یا پاداش دهند اما جاهل از روی غضب و عداوت یا طرفداری و محبت بیجا و عاقل بنا بر مصلحت و بجا میکند. عاقل همیشه از دو کار آنرا که سودش بیشتر و زیانش کمتر است اختیار میکند جاهل غالباً بافراط و تفریط میرود. عاقل از گذشته عبرت میگیرد و نسبت بآینده مآل اندیشی میکند جاهل فقط زمان حال را در نظر میگیرد و عاقبت امور را نمیاندیشد.

از این گذشته دانشمند بنکاتی برمیخورد که اورا بعفو و اغماض و مهربانی و یگانگی و اتفاق میکشاند و نادان غالباً از آن غافل است. مثلا دانشمند میداند که هرچیزی علتی دارد و چون علت موجود شد معلول حتماً موجود میشود بنا براین به تعجب و تحیر بیقاعده باو دست نمیدهد نه خشم و نه کین بیجا میبرد اما جاهل باین نکات پی نمیبرد و حب و بغض بیمورد پیدا میکند و این معنی را بمثلی روشن میسازیم. کودکان همه در سخن گفتن و راه رفتن و تعقل کردن عاجزند پس چرا چون این عجز را در سالخوردگان مشاهده کنیم متأسف میشویم اما برخردسالان تأسف میخوریم؟ از آنست که در خردسالان میدانیم که باید چنین باشد اما در سالخوردگان چنین نمی پنداریم.

خردمند خوب میداند که کینه ورزی و دشمنی از فروع اندوه است و وجود اندوه [illegible] پس عداوت میورزد و دشمن را بمهربانی مغلوب میکند و او مغلوب میشود و [illegible] شمشیر [illegible] کرد محبت و کرامت میتوان [illegible] اگرچه برای مبارزهٔ آن باشد.

[illegible] چون [illegible] مشترك و دارا بودن یکی سبب [illegible] و اتحاد است بخلاف [illegible] که [illegible] است و [illegible] وجود دانشمند دیگر است و هرچه [illegible] یکدیگر رامیخواهند [illegible] فضایل است و مردم [illegible] و [illegible] را درمییابند و از آن

[illegible]

پیروی میکند پس اعمالشان بجای اینکه انفعالی باشدفعلی خواهد بود و باینطریق هیئت اجتماعیه که مشتمل بر بندگان بودجمعیت آزادگان خواهند شدواینهمه نتایج نوع پرستانه از همان تحقیق برآمد که خودپرستی مینمود و نیز چون حقایق عقلی در همه مردم یکسان است همه یکنوع شادی خواهند داشت و پرستندهٔ یك خدا خواهند بود بخلاف گرفتاران انفعالات که هریك هوسی میپزند وهوائی میپرستند .



اکنون یادآوری میکنیم که در رسالهٔ بهبودی عقل اسپینوزا علم انسانی را بچهار وجه تقسیم کرد . در کتاب علم اخلاق وجه اول ودوم را یکی کرده آنرا معرفت ابتدائی مینامد ووجه سوم را که علم تعقلی است در اینجا درجهٔ دوم معرفت میخواند وعقل ودانشی که تاکنون موضوع گفتگوی ما بود همانست . درپایان کتاب علم اخلاق گفتگو ازدرجه سوم معرفت پیش میآورد که در رسالهٔ بهبودی عقل وجه چهارم نامیده بود یعنی وجدان و شهود که در واقع علم حضوری است و بالاترین مرتبهٔ معرفت است بلکه معرفت حقیقی همانست که از آنراه حقایق مستقیماً بر ذهن مکشوف گردد ومحتاج بواسطه نباشدوعلم بذات واجب الوجود باین قسم از معرفت دست میدهد که هرچه را ادراك میکنددراو درك میکند و در هرچیز اورا مییابدووصول باین مرتبه بورزیدن قوهٔ تعقل وتفکر یعنی معرفت درجه دوم است که هرچه آن قوه را بیشتر اعمال کنندبلکه کشف وشهود راسخ ترمیشود وچون قوهٔ عقلی درست ورزیده شود درهرچه تأمل کنندآنرا واجب مییابند و جاوید بودنش را ضروری میبینند و مظهر ذات حق مشاهده میکنندوچون شخص باین معنی متوجه و همواره متذکر ذات واجب الوجود باشد شادی او دائمی است تعلق خاطرش باوست و بقول معروف عاشق حق است یعنی خدارا دوست میدارد و در مییابد که خود ازخدادور نیست بلکه درخداست یا خدا دراوست و اویکی از تجلیات داست

عشق بذات حق عشق عقلانی است نه نفسانی و هیچ انفعالی براو چیره نمیشودودر این عشق بخلاف عشق نفسانی بخل ورشك راه ندارد یعنی عاشق حق همه راعاشق حق میخواهد و چون همه کس را مظهر حق میداند همه رادوست میدارد عشق بذات حق نتیجهٔ عشقی است که ذات حق بخود دارد ونیز ازهمین روست که میگوئیم خداو مردم را دوست میدارد . درواقع عشق حق بحق وعشق حق بخلق وعشق خلق بحق همه یك عشق است

هرچه معرفت انسان بنفس خود وعوارض و حالات او بیشتر وروشنتر و بعلم تمام نزدیکتر باشد عشقش بذات حق بیشتر خواهد بود و کر صرتمی درکر شد دانسته میشود که هرعلمی متضمن اثبات وجود واجب وهرخوشی متضمن عشق دوست حق خواهد بود یعنی هم متضمن عشق حق است جز اینکه ازراه راست منحرف شده و ... خدا گرفته و میپرستند ازآنرو که نفسانیست نه علم تمام است

نجات وسعادت وآزادی وشرف ... همین عشق ... است و این عشق جاوید

و باقی است بخلاف هواهای نفسانی که بسته بتن است و بفنای او فانی میشود .(۱)

بقای نفس را اسپینوزا باین وجه بیان میکند که چون روح صورت شخص است (بمعنائی که درصفحهٔ ۵۰ توضیح کرده‌ایم) وصور موجودات همه درعلم خدا هستندعلم خداجاویدانی است پس نفوس در علم خدا جاویدند و نیز بواسطهٔ اینکه روح حقیقت شخص است وحقیقت فانی نیست .

و لیکن چنین نیست که هرچه متعلق بنفس باشد باقی است تخیلات و توهمات و انفعالات که درواقع معلول جسمانیات میباشند فانیند و آنچه باقی است قوای تعقلی اوست هرچه شخص قدرتش را بر اعمال گوناگون افزون سازد وقوه فعل خود را بسط دهد و تفکر و تعقل را ورزش داده بر معلومات درجهٔ سوم خود بیفزاید روح خویش را کاملتر و بزرگتر میکند و از گرفتاری خود بانفعالات میکاهد و ازجنبهٔ فانی بیشتر رهائی یافته جنبه باقی را وسعت میدهد و اتصالش بمبدأ بیشتر میشود و از این روست که عشق عقلانی بذات حق مایهٔ زندگانی جاودانیست . قوت دادن تعقل و تفکر خواهشها و عوارض نفسانی را از اشیاء خارجی که علل حقیقی نیستند بعلت حقیقی که ذات باری است منصرف میسازد و قدرتش بر بقا افزون میشود وضمناً کرامتش قوت میگیرد و بیاری ابناء نوع و استوار ساختن رشتهٔ مودت راغب تر میگردد . خلاصه اینکه اشتغالی که براستی شایستهٔ انسان است حکمت است و زندگانی سعادتمندانه زندگانی حکیمانه است

برای این مقصود لازم نیست تن را خوار شمارند و مهمل بشمارند بلکه تندرستی قوت بدن باین مقصود یاری میکند و لیکن بتفکر باید زندگانی عقلانی و الهی را وسعت داد وچون چنین شد نفسانیت وجودی خود مغلوب میگردند و سعادت دست میدهد .

عوام که باین نکات بر نخورده‌اند آزادی وقدرت را در این می‌پندارند که بتوانند هوای نفس خودرا پیروی کنند و رعایت فضائل اخلاقی را قید و بند میدانند و اگر بآن مقید شوند از جهت بیم و امید دنیوی یا اخروی است و منتظرند که بواسطهٔ این کف نفس مزد و پاداش دریافت کنند و نمیدانند که فضیلت خودمزد است وخودسعادت است خواه زندگی اخروی [illegible] خواه نباشد و همان پیروی هوای نفس است که مایهٔ اسیری و بندگی است [illegible] [illegible] [illegible] بهم پیوسته [illegible] کرده رو بحقیقت نمائیم [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] نیست ولیکن هیچ دولتی نیست که بی خون دل [illegible] [illegible] دشواری است

میتوان اورا از اولیا بشمار آورد ؛ تعلیماتش هم در افکار تأثیرات مذهبی بیشتر داشته است تا تأثیر فلسفی ، و بعلاوه اسپینوزا نخستین کسی است که در کتب مقدس نظر علمی کرده و تفسیر عقلی و حکیمانه نموده است ، و در سیاسات نیز طریات بلند آورده که از گنجایش این کتاب بیرون است در الهیات و اخلاقیات هم با آنکه سخن دراز شد تحقیقات اورا بسیار فشردیم و مخصوصا از دلایل و براهین که ایراد کرده و بصورت هندسهٔ اقلیدس در آورده است صرف نظر کردیم کسانیکه از این مختصر شوق تعمق در آن افکار دریابند بنوشته های خود آن فیلسوف مراجعه خواهند نمود و کتاب موسوم بعلم اخلاق را بالاختصاص مورد تأمل قرار خواهندداد . کتاب بهبودی عقل هم با آنکه ناتمام است قابل توجه است ، بعضی از مراسلات اسپینوزا هم خواندنی است

عقاید اسپینوزا پس ازخود او تقریبا تا صد و پنجاه سال چندان محل توجه نشده و هر کس هم از محققان و مخصوصاً ارباب دیانات توجه کرده اند آنرا مورد مخالفت شدید قرار داده اند و لیکن در صد سال گذشته بیشتر محل اعتنا واقع شده و در بعضی از اهل علم تأثیر عمیق بخشیده است ، البته فلسفه اورا هم مانند همه فلسفه های دیگر بی عیب و جهات آنرا مکمل ساخته اند چنانکه خواهیم دید اما هنوز هم بعضی از اهل تحقیق عقیده وحدت وجودی اورا نمی پسندند و مخصوصاً از اینکه انسانرا فاعل مختار شمرده است براو اعتراض دارند

فصل سوم

لایبنیتس

بخش اول

شرح زندگانی او

گتفرید ویلهلم لایبنیتس(۱) آلمانی یکی از بزرگترین حکمای اروپا و از اعجوبه های روزگار است در سال ۱۶۴۶ میلادی در شهر لایپسیک(۲) از شهرهای آلمان متولد شد پدرش معلم و مشاور حقوق بود و شش سال پس از ولادت او درگذشت لایبنیتس از کودکی شوق مفرط بخواندن داشت و هرچه کتاب در کتابخانه پدرش بود یا از جای دیگر بدستش آمد خواند و تجری یکه دریافت واز همه علوم و فنون بهره برد اما تحصیل رسمی در مدرسه اش حقوق و فلسفه بود، در بیست سالگی در حقوق بدرجه دکتری رسید و داخل در زندگی شد بخلاف بسیاری از دانشمندان گوشه نشینی و کناره جوئی از کار های دنیا خوش نداشت و جاه و مال را نیز خواهان بود با امرا و بزرگان مربوط شد و [illegible] در کارهای دولتی و سیاسی دخالت یافت برحسب وظیفه مهم دوستی رای [illegible] صلح [illegible] میکرد و بنابر غیرت دینی عیسوی خیر همه اروپائیان را

مخصوصاً علم خودرا درریاضیات تکمیل کرد واختراعات نمود که ازهمه مهمتر حساب فاضله وجامعه (۱) ومحاسبه بینهایت خرداست (۲) وآن مهمترین تکمیلی است که پس از دورهٔ یونانیان قدیم درریاضیات بعمل آمده وقدرت اهل علم را برحساب فوق العاده افزون ساخته و مخصوصاً در علم طبیعی بتحقیقاتی موفق نموده که بدون آن وسیله میسرشدنی نبود . اگرچه زمینهٔ این اختراع بواسطهٔ کار امثال دکارت وپاسکال وبعضی دیگر تهیه شده بود ولیکن در رسیدن بنتیجه افتخار نصیب لایبنیتس گردید چرا که نیوتن (۳) انگلیسی که پس از این بکارهای او اشاره خواهیم کرد دراین افتخار شریک بلکه بزمان برلایبنیتس مقدم است زیرا او چندسال پیش از لایبنیتس همین محاسبه را یافته وباین اختراع موفق شده بود وچون اختراع لایبنیتس بردانشمندان مکشوف شد این گفتگو میان آمد که شاید او از نیوتن گرفته باشد ودرین باب تحقیقات بعمل آمد ومعلوم شد دانشمند آلمانی از کار حکیم انگلیسی آگاه نبوده است ، بعلاوه شیوهٔ لایبنیتس دراین محاسبه بشیوهٔ نیوتن یکسان نیست واز او ساده تر وکاملتر است و درهرحال آن دو دانشمند هردو یکسان ازاین افتخار بهره دارند .

لایبنیتس درزمان اقامت درفرانسه بانگلیس هم رفته وبادانشمندان آن سرزمین نیز ارتباط یافته است هنگام بازگشت بآلمان درهلاند باسپینوزا هم ملاقات کرد و درسی سالگی برحسب دعوت امیر هانور (٤) بکتابداری کتابخانه آن شهر برقرار شد وآنجا اقامت گزید وهرچند مسافرت که درداخله آلمان واطریش وایطالیا برای بعضی تحقیقات کرد تاپایان عمر ازهانور هجرت ننمود وهمواره بتحقیقات علمی وکارهای کشوری وتألیف وتصنیف و نوشتن وخواندن بابزرگان ومقامات مشغول بود چون آن زمان در آلمان دولت مهم مقتدری وجود نداشت برای منظور های اساسی خود راجع بترقی کشور های مسیحی وداخل کردن کشورهای غیر مسیحی درعالم تمدن و [illegible] و امپراطور اطریش وشارل دوازدهم پادشاه سوئد (۵) وپطر کبیر [illegible] روس [illegible] یا ملاقات کرد ورأی ها ونظرهای [illegible] رحمه فکر اویکی کردن قوانین و نظامات [illegible] آلمان [illegible] آلمان را یکسان سازد [illegible] آنرا [illegible] اکنون برقرار و در [illegible] (۶) اهمیت تمام یافته وآکادمی [illegible] پاریس وا [illegible] علمی [illegible]

---

(۱) [illegible] el et integral
(۲) [illegible]
(٤) Hanovre از شهرهای [illegible]
(۶) [illegible] de prusse

لایبنیتس باهمه بلندی مقام در علم و فضل و حکمت و سیاست و میهندوستی و نوعپرستی در پایان عمر چون بزرگانی که بااو دوستی داشتند و قدرش را میدانستند در گذشته بودند در هفتاد سالگی مانند بیکسان از دنیا رفت (۱۷۱٦) واو نیز همچون دکارت و اسپینوزا تأهل اختیار نکرده وخانواده تشکیل نداده بود

تصنیف ها و نوشتههای لایبنیتس فراوان و در موضوعهای بسیار متنوع نوشته شده است از تاریخ وشعر وادب وعلم زبان گرفته تاحقوق وفقه واصول دین وریاضیات وعلوم وفلسفه وغیر آنها . اما اکثر آن نوشتهها بصورت مقاله ورسالههای مختصر است و فلسفه وتحقیقات علمی خودرا کامل ومشروح تدوین نکرده است درحکمت چندین رساله نگاشته که همه تقریباً شامل اصول عقاید او ومطالب معینی است که بتعبیرات مختلف در آورده است برای درك فلسفه وعقاید علمی او بهمهٔ آن رساله ها ونیز بمراسلاتیکه باشخاص نوشته است باید مراجعه نمود اما شمارهٔ آنها چندین هزار است . ازرسالههای تصنیفی او آنچه بیشتر معروف است یکی کتابی است که مناد ولوژی (۱) یعنی معرفت جوهر فرد خوانده میشود وخلاصهایست ازاصول فلسفهٔاو دیگر کتابی است موسوم به «تحقیقات تازه در بارهٔ فهم وعقل انسانی»(۲) ودیگر کتابیست موسوم به «تحقیقات در عدل خداوند»(۳) خلاصهٔ مندرجات این نوشتهها را درضمن بیان فلسفهٔ لایبنیتس معلوم خواهیم کرد اکثر آنها در سالهای آخر عمر آن فیلسوف نوشته شده است و از نگارشهای او آنچه تاریخی و مربوط بامور کشوریست بزبان آلمانیست وآنچه علمی و فلسفی است بزبان لاتین و بعضی از آنها بزبان فرانسه است که ازجمله همین سه کتابیست که نام بردهایم ودر فلسفه مهمترین آثاراو میباشد

بخش دوم

مقام علمی لایبنیتس و احوال روحی او

لایبنیتس یکی ازمتبحرترین دانشمندان و براستی جامع فضائل بوده است واز این جهت اورا نظیر ارسطو دانستهاند گذشته ازاینکه مردسیاسی ودرامور کشوری و دینی صاحبنظر ودارای افکار بلند بوده ودر کاربردن آنهاهم کوشش داشته است در همهفنون علم وارد شده وصاحب رأی گردیده ودر آنها قوهٔ تصرف نشان دادهاست که شاعر و ادیب و [illegible] ومورخ وحکیم فقیه والهی ومنطقی وریاضی و طبیعی و فیلسوف بوده است ودرهر [illegible] و ردشده طرفلسفی بکار برده ودر تحقیقات اصول و [illegible] مخصوص درضمن گرویده است و [illegible] سلیم و مزاج معتدل و طبع منصف [illegible] است [illegible] هرکس [illegible] میگرفت و طرفداری یا عناد

Nouveaux Essais sur l [illegible] en[illegible]dement h[illegible]ma[illegible]

[illegible] که حرف لا [illegible] است امروز بمعنی مطلق حکمت

ولجاج بخرج نمیداد. ازخصایص او اینکه میکوشید تااقوال را جمع و با یکدیگر سازگار کند. همچانکه دردین میخواست کاتولیك وپرتستان را باهم سازش دهد در حکمت هم میخواست ارسطو ومتقدمین را بادکارت ومتأخرین سازگار نماید.

از سخنهای بزرك او اینست که «حکما درحقایق آنچه اثبات کرده‌اند درست است ودرآنچه نفی کرده‌اند بخطا رفته‌اند» ودرستی این گفته ازآنست که حقیقت باندازهٔ بسط دارد که هرچه برای آن اثبات کنند دراو میگنجد. نسبت بارسطو تصدیق کرد که متأخرین زیاده‌روی کرده‌اند وهنوز ازتعلیمات او استفادهٔ بسیار میتوان کرد در فلسفهٔ خوداورعایت همین شیوه پدیدار است درعین اینکه ازروش دکارت پیروی میکند منطق ارسطو وعقاید فلسفی اوودانشمندان دیگر را نیز ازنظردورنمیدارد ولی درهر حال درهیچ امر مقلدصرف نیست صاحب‌رأی مستقل ومبتکر ومخترع است. یکی ازنخستین فکرهای او اختراع منطق ریاضی است(۱) مبنی براینکه فکرانسان را مانند اعداد و مقادیر بمبادی بسیط تجزیه کنند چنانکه کلمات را باصوات وحروف تجزیه میتوان کرد وانواع واقسام آن مبادی را تشخیص دهند وقواعدترکیب آن‌هارا بدست آورند وتصورها وتصدیقهای بسیط را مانند مقادیر قرار داده برای آن‌ها علاماتی مانند آنچه درجبر ومقابله بکار است اختیار نمایند وتعقل وتفکر واستدلال را نظیرعملیات جبرومقابله‌ساخته‌همچنانکه در این علم دستورهای جبری برای حل مسائل ریاضی بکارمیرود منطق راهم بدستورهائی نظیر آن‌ها درآورند تا میزان تفکر واستدلال مشخص باشد و اختلاف فهم ها و سلیقه‌ها مایهٔ اشتباه در حقایق وسوء تفاهم نشود. ونیز منطق مانند آنچه ارسطو ترتیب داده فقط وسیلهٔ تفهیم واستدلال نباشد بلکه بوسیلهٔ آن بتوان کشف حقایق کرد وازاین‌راه علم کلی (۲) بدست آید درواقع منشأ فکر لایبنیتس دراختراع این منطق همان امری بودکه اورا موفق باختراع محاسبهٔ مقادیر بی‌نهایت خرد نموده بود ولیکن این اختراع را نتوانست بجائی برساند.

درنظر لایبنیتس اگراین فن درست میشد یکزبان علمی بین المللی دارا میشدیم که افکار اقوام مختلف را بیکدیگر نزدیك میساخت چنانکه امروز دستورهای جبری مخصوص یکقوم نیست و اهل همهٔ زبان‌ها همان‌دستورهارا بکارمیبرند ومقصودیکدیگر را کاملا درمییابند بی‌واسطه فنی را که لایبنیتس درفکر اختراع آن بود وهنوزهم بعضی ازدانشمندان درپی آن‌هستند ودرآن کارمیکنند زبان یاخط عمومی (۳) نیزمیگویند

---

(۱) Logique Mathematique یا Logistique

(۲) Science generale

(۳) Caracteristique Universelle یا Langue Universelle وآن غیر از زبان‌های بین‌المللی است که بعضی دراین‌اواخر بفکرآن افتاده‌اند.

بخش سوم

یادآوریهای لازم

پیش‌ازآنکه به‌بیان فلسفهٔ لایبنیتس بپردازیم سودمند میدانیم که بعضی نکات‌را یاد آوری کنیم.

اگر نخستین جلد این کتاب‌را بدرستی مطالعه فرموده باشید برخورده‌اید باینکه درآغاز امر چون متفکران درامور عالم تأمل ودروجود موجودات‌جهان نظر کردندو حرکات وتغییر وتبدیل دائمی آن‌هارا دیدند کم کم‌متوجه‌شدند که‌این‌تغییر و حرکت دائمی بیقاعده وبی‌نظام نیست‌ورابطهٔ علت ومعلولی‌درکارهست ودرعین اینکه‌هیچ‌چیز وهیچ‌حالت ثابت وپایدار نیست دوام‌وبقائی‌هم درکارهست، ونیزدرعین اینکه‌موجودات بسیار بیشمارند ازوحدت ویگانگی‌هم نمیتوان غافل‌شد پس‌دراندیشه شدند که وجود حقیقی خواه یکی وخواه بسیار باشد کدامست ومنشأ حرکات و تغییر و تحولاتیکه در عالم دیده میشود چیست ورشتهٔ علت‌ومعمول‌ها بکجا میرسدوآیا غیر ازمحسوسات هم وجودی درعالم هست یانیست‌واگرهست‌چیست ومناسبتش بامحسوسات‌چگونه‌است وآیا این‌عالم بخودی‌خود موجوداست یاایجادکننده‌دارد ونیزچه‌میشود که‌برای‌انسان فهم‌و ادراك دست‌میدهد وآیا آنچه ادراك میکند درست‌است یانه وآیاانسان درعملیات‌خود مختار یامجبور است وحقیقت انسان چه ودرزندگانی تکلیفش چیست؟.

این اندیشه‌ها میان‌مردم‌مایهٔ ظهورعلم وحکمت گردیدبعضی ازتحقیقات موضوع فن‌منطق‌شد وقسمتی‌را فلسفه اولی وحکمت الهی‌خواندندوبعضی‌را حکمت‌طبیعی نامیدند وپارهٔ از آن‌هارا معرفت‌نفس گفتند ونیز علم‌اخلاق تأسیس شد که یك رشته ازحکمت علمی بشماررفت وهرصاحب‌نظری برحسب ذوق وفهم خود درمسائلی که اشاره کردیم عقلش حکمی کرد ورأیی اظهار نمود که اصول‌آن‌هارا دراین‌کتاب بازنمودیم.

سر انجام درباب‌موجودات عالم دونظر اساسی میان اهل تحقیق شیوع یافت: یکی اینکه کلیهٔ جهان مرکب ازاجزاء جسمانی بسیار خرداست وآن اجزا ملاء را تشکیل میدهند وفاصله‌ها که میان آن‌ها هست خالی است و حرکت‌هائی که‌آن‌ملاء ها درآن خلاء ها دارند وجمع وپراکندگی آن اجزاء با اختلاف شکل واندازهٔ که در آن‌هاهست مایهٔ کون وفساد وظهور وبروز این‌همه آثار واوضاع میباشد. پیشروان‌اهل این‌نظر ذی‌مقراطیس وابیقور بودند وآنهارا مادیون گفته‌اند.

رأی دیگر اینکه جسم‌متصل واحداست واجزاء بالفعل ندارد وخلاء محال‌است و مدار امر عالم برقوه وفعل‌است وکون‌وفساد وتغییروتحول چهارعلت‌است؛ماده وصورت وفاعل و غایت، وموجودات دوقسمند یا جوهرند یعنی قائم بذات یا عرضند که وجودشان بسته بجوهراست وجوهر جسمانی ماده‌ایست که صورت جسمیه اختیار کرده است وصورت جسمیه همان ابعاد سه‌گانه یعنی‌طول‌وعرض‌وعمق‌است وجسم جنسی است

دارای انواع مختلف واختلاف آنها بصور نوعیه آنهاست و کون وفساد و تغییر و تبدیل مخصوص بعضی از آن انواع است که عنصر نامیدند و اجرام فلکی از نوع دیگرند و کون و فساد ندارند و جهان محدود است و فلك اعظم مانند سقفی مدور بر عالم احاطه دارد و زمین درمرکز آنست . درباب موجد عالم و دلایل وجود او و نفس انسان و حقیقت و بقای او و چگونگی علم وعقل انسان و تکلیف او در اعمال خویش نیز رأیهای مختلف گوناگون ابراز شد که اصول آنهارا معلوم ساختیم .

بیان کامل رأی دوم را که اصحاب روحیان و الهیان خوانده شده اند ارسطو کرده و مدت دو هزار سال اکثر دانشمندان ازاو پیروی داشتند و در کلیات این رأی موافق بودند و اختلافشان فقط در جزئیات بود و در اروپا این فلسفه را بصورتی در آورده بودند که آنرا اسکولاستیك نامیده اند و حال بر این منوال بود تا زمانیکه کم کم در اروپا بشرحی که پیش از این گفته ایم فکرهای تازه ظهور کرد وسرانجام دکارت فرانسوی فلسفهٔ پیشینان را یکسره باطل انگاشت و هم اجزاء ذیمقراطیس وابیقور رامنکر شد وقوه وفعل وعلتهای چهارگانه ارسطو را کنار گذاشت وطرح تازهٔ ریخت که اصول آنرا پیش از این باز نموده ایم . ازجمله اینکه درعالم گذشته ازذات باری دوقسم جوهر هست یکی جسم که حقیقت آن بعد است ویکی روح که حقیقت آن فکر یاعلم است ، ومدار امر عالم برجسم وحرکت جسم است و مقدار حرکات در جهان معین وثابت است وکم وزیاد نمیشود وهمه آثار طبیعی که نتیجه بعد و حرکت میباشند بقاعده و اصول ریاضی درمیآیند و برای معرفت آنها بجز آن اصول و قواعد بچیز دیگر نیاز نیست . وکلیه جهان مانند دستگاه کارخانه وماشین است که چرخهای آن بحرکتی که خداوند بآنها داده در جنبشند وازخود قوه و تصرفی ندارند (۱) وآفریدگار عالم این قسم مقرر فرموده است وروح جوهری است مخصوص انسان و حس وشعور واراده که خاصیت روح است منحصر باوست وباقی موجودات از جماد و حیوان و نبات همه یکسان ماشین میباشند وانسان فاعل مختار است وروح او پس ازمرك باقیست .

فلسفهٔ دکارت که آنرا کارتزیانیسم (۲) و پیروان آنرا کارتزین (۳) گفته اند در اندك زمانی در اروپا قوت گرفت و چنانکه پیش از این اشاره کرده ایم بسیاری از دانشمندان عهد اورا پسندیدند و کارتزین شدند وفلسفهٔ اسکولاستیك جز در حوزهٔ دیانتی مسیحی که هنوز هم پیرو آن فلسفه میباشند منسوخ گردید. اما بزودی دانشمندان دیگر ظهور کردند که با وجود تصدیق شیوهٔ دکارت واساس فلسفهٔ او رأیهای شخصی اظهار نمودند و در بعضی امور با او مخالف شدند و ملاحظه فرمودید که مالبرانش واسپینوزا هردو کارتزین بشمار رفته اند و حال آنکه مالبرانش در بعضی ازمسائل واسپینوزا در بسیاری از آنها و ... که در بعضی ازاصول با دکارت مخالف بودند حتی پاسکال که در اصول عقاید مروج ... بعد الطبیعه

(۱) این ترتیب را اروپائیان (Mecanisme) یعنی هیئت یا دستگاه ماشینی میگویند.
(۲) Cartesianisme (۳) Cartesien

یکسره مخالف دکارت است در اساس علم کارتزین خوانده میشود .

لایبنیتس هم ازحکمای کارتزین بشمار رفته است یعنی تجددی را که دکارت در علم وحکمت آورده پذیرفته است و لیکن تحقیقات شخصی اوچنانست که میتوان اورا مستقل بلکه همسایه دکارت دانست واو گفته است : «فلسفهٔ دکارت بمنزلهٔ دهلیز حقیقت است از آن باید وارد شد اما نباید آنجا متوقف گردید» و پیروان دکارت راملامت میکند که نسبت باو همان شیوهٔ پیروان ارسطورا اختیار کرده‌اند واز گفته اوتجاوز را جایز نمیشمارند و کارتزیانیسم را نوعی اسکولاستیك ساخته‌اند .

مقصود اینست که اروپائیان پس از روزگار قرون‌وسطی که دورهٔ آمادگی آنها برای علم و حکمت بود چون در سدهٔ شانزدهم و هفدهم بدرستی وارد تحقیق علمی شدند تبعیت و تقلید صرف‌را از پیشینیان رها کردند و بزیرورو کردن گفته های آنها قانع نشدند و پی در پی دانشمندانی بظهور آوردند که بااستفاده از تحقیقات گذشتگان هریك نظر ورأی خاصی درکلیه و یا قسمتی از معارف اظهار نموده وخطاهارا کم کم اصلاح کرده و نقصهای آنهارا مرتفع ساخته و برمقدار معلومات افزوده و دائرهٔ علم وحکمت را وسعت دادند چنانکه در فصلهای آخر جلد نخستین از این کتاب وفصلهای اول این جلد بزرگان آنهارانام بردیم واین احوال تا کنون دوام داشته وظاهرا پس از اینهم برقرار خواهد بود .

امالایبنیتس که رأی ونظر او درمسائل حکمتی موضوع گفتگوی ماست مدت پنجاه سال بعلم و تحقیق اشتغال داشته ودرین مدت تغییر عقیده ورأی هم داده است. آنچه ما از فلسفهٔ او بیان خواهیم کرد مختصری ازعقایدی است که در بیست سال آخر عمر در نوشته های خود مخصوصاً درکتابهائی که در بخش اول این فصل نام برده‌ایم اظهار داشته است .

☆☆☆

نیز بر سبیل مقدمه خاطر نشان میکنیم که دکارت و پیروان او بنیاد فکرشان هم از اصل بطلان تناقص وامتناع جمع و رفع دوطرف نقیض قضیه است که ازرمان باستان حتی از عهد حکمای اقدام یونان نیز مدار تعقل واستدلال مسلم بوده وارسطو منطق را برهمان اصل بنا نموده که نمیشود که یك چیز در آن واحد و کیفیات واحد باشد وهم نباشد سخنها همه باین حکم منتهی میشود(۱) و شیوهٔ علوم ریاضی که مبتنی برهمین اصل است باید برای یافتن همهٔ معلومات بکار برده شود

و لیکن دکارت با پیشینیان و مخصوصا ارسطو وافلاطون یك اختلاف بزرك داشت

(۱) این اصل را اروپائیان principe de contradiction میگویند و آن خود فرع اصل دیگری است که آنرا principe d'identité میخوانند و ما آنرا اصل مساوات یا «اینهمانی» ترجمه میکنیم یعنی هراستدلالی بر میگردد به اینکه میان دو جمله یك قضیه حکم بمساوات کنیم وبگوئیم این همان است مثلا وقتیکه میگوئیم انسان حیوان ناطق است حکم میکنیم بمساوی بودن انسان با حیوان ناطق و میگوئیم انسان همین حیوان ناطق است

که از علل فقط علت فاعلی‌را منظور میداشت و نظر در علت‌غائی‌را لازم نمی پنداشت بلکه ممکن نمیدانست . لایبنیتس دراینجا بادکارت مخالف‌شده گفت برای اینکه بتوانیم امور جهان‌را بیان کنیم بعلت فاعلی نمیتوان اکتفا کرد باید نظر کنیم دراینکه فلان‌امر چرا چنین واقع شد و قسم‌دیگر واقع نشد باآنکه ممکن بود بشود زیرا ذهن انسان ترجیح بی مرجح‌را نمیپذیرد و هیچ چیز تا واجب نشود موجود نمیشود .ولایبنیتس دراین تحقیق بهمان چیزی رسید که افلاطون وارسطو میگفتند که هرچه واقع میشود برای رسیدن بکمال وجود است یعنی ببهترین‌وجهی که برای وجود ممکن است و آن علت غائی اوست . لایبنیتس علت ترجیح‌را علت کافیه یاعلت موجبه(۱) نامیده و نتیجهٔ که از آن اصل گرفته‌است در ضمن بیان فلسفه او بدست خواهد آمد .

پس میتوان گفت علم‌انسان عبارتست از ربط دادن حقایق ومعلومات بیکدیگر بوسیله دو اصل عدم تناقض و علت موجبه .

اصل دیگر که فلسفه لایبنیتس بالاختصاص بر آن مبتنی میباشد همان نظری‌است که در پی کردن آن باختراع محاسبهٔ جامعه و فاصله موفق شده‌است و آن اینست که در عالم ممکن نیست که دو چیز عینا مانند یکدیگر باشند زیرا هیچ جهت ترجیحی نخواهد بود که یکی از آن دو چیز یك‌جا باشد و دیگری جای دیگر ، والبته همه موجودات بایکدیگر متفاوتند و لیکن بسیار چیز ها با هم متشابه مینمایند از آنرو که تفاوتشان نامحسوس است(۲) واین فقره مرتبط است باین اصل دیگر که در طبیعت طفره جایز نیست(۳) یعنی نمیشود که میان دو چیز یا دو حالت جدائی مطلق باشد و البته امور متوسطی در میان هست که آنهارا بیکدیگر می پیوندد و بنابرین همهٔ موجودات بهم پیوسته و متصلند(٤) چه در زمان وچه درمکان و نتایجی که لایبنیتس ازاین اصول گرفته است نیز در فلسفهٔ او نمایان خواهد شد .

آخرین مطلبی که در اینجا باید توجه دهیم اینست که فرنسیس بیکن وهم‌مشربان او در تحقیق علمی و فلسفی اهمیت راهمه بامور محسوس‌داده بودند ودکارت‌هم که جنبهٔ تعقل‌را مهمتر داشت یکسره اصول ومبانی و شیوهٔ علوم ریاضی‌را گرفته‌وچون‌مقید باین قید شده بود که هرچه روشن‌وصریح درنیاید محل اعتنا قرار ندهد گذشته ازذات باری ونفس انسانی که تصور آنهارا روشن یافته بود بجز بعدوحرکت حقیقتی قائل نشده‌واین دو حقیقت را تابع و مشمول قواعد ریاضی داشته بیان عالم خلقت راتنها براین‌مبانی صورت پذیر انگاشته بود . اما لایبنیتس متوجه شد که‌عالم خلقت باین سادگی نیست وغیراز بعد وحرکت حقیقت دیگر درعالم‌هست بلکه بعدوحرکت هیچکدام حقیقت نیستندو

---

(۱) Raison suffisante یا Cause déterminante

(۲) این اصل را لایبنیتس principe des indiscernables نامیده است یعنی امور غیر متمایز و مقصودش اموری است که تفاوتشان چنان ضعیف است که آنهارا از یکدیگر تمیز نمیتوان‌داد

(۳) این اصول‌را در فرانسه چنین‌میگویند La Nature ne fait pas de sauts

(٤) این حکم‌را هم فرانسویان principe de Continuité میگویند یعنی اصل پیوستگی.

مفاهیم فلسفی‌را نمیتوان از نظر دور داشت و مقصود از مفاهیم فلسفی(۱) اموریست که عقل بوجود آنها حکم میکند اما تصور آنهارا روشن و صریح در نمی‌یابد مانند مفهوم جوهر و مفهوم نیرو یا قوه و قدرت که معلوم خواهیم کرد که لایبنیتس آنرا وجود اصیل میداند و آن امری‌است که از آثارش پی بوجودش میبریم اما حقیقتش‌را روشن و صریح درنمییابیم و این روش لایبنیتس بازگشتی است بسوی حکمت قدیم ومطلب درضمن بیان فلسفهٔ آن حکیم روشن خواهد شد.

بخش چهارم

فلسفهٔ لایبنیتس

بهرهٔ اول - بیان لایبنیتس در باب جوهر و حقیقت وجود

پیش از این گفته ایم که دکارت گذشته از ذات باری که آنرا جوهر یا وجود اصیل میدانست در عالم خلقت دو جوهر قائل شد جسم و روح، ولیکن از گفته او برمیآید که لفظ جوهر را بذات باری وجسم و روح باشتراك اسمی اطلاق میکند یا لا اقل معـول بتشکیك میداند بنا براین اسپینوزا گفت چه حاجت که سه جوهر قائل باشیم جوهر را همان بذات باری اطلاق میکنیم و بعد و علم‌را که حقیقت جسم و روح میدانیم از صفات باری می شماریم.

لایبنیتس درین باب عقیدهٔ اظهار کرده‌است که ظاهراً با دکارت و اسپینوزا هردو مباین است و لیکن در باطن و در حقیقت با آن هردو میسازد و آن دو رأی‌را بیکدیگر منضم نموده تکمیل میکند هرچه او هم مانند مالبرانش از اقرار بوحدت وجود استیحاش دارد وظاهر کلامش دال برکثرت وجود است.

باین معنی که لایبنیتس متوجه شده‌است که حقیقت جسم بعد نمیتواند باشد چه اگر بعد باشد و بس جوهر نخواهد بود چون جوهر باید بسیط باشد و بعد بسیط نیست از آنرو که قابل قسمت است. از این گذشته سنگینی اجسام و مقاومت و عدم تداخل آنها از کجاست؟ چرا یك جسم‌را تند و آسان میتوان حرکت داد وجسم دیگر بدشواری و کندی میرود؟ چرا جسمی که بدیگری برمیخورد تمام حرکت خودرا باو نمیدهد یا چرا حرکت خود او کاسته میشود؟ چرا دو جسم که حرکتشان یکسان است چون بدیگری برخوردند تأثیرشان در او مختلف است؟ پس معلوم میشود که در جسم غیر از بعد چیزی هست که حقیقت او ست و بعد که بخودی‌خود تاثیری ندارد حقیقت نیست وچیز دیگری لازمست که بعد باو تعلق بگیرد از طرف دیگر لایبنیتس هم مانند حکمای مشاء بخلاف دیمقراطیس و پیروان او معقول میداند که جسم از اجزاء جسمانی تقسیم ناپذیر مرکب باشد زیرا که آن اجزاء هراندازه خرد شد تقسیم پذیرند وحدی برای تقسیم آنها نمیتوان تصور کرد. خلاء را هم قائل نیست

(۱) Concepts metaphysiques

زیراکه آن‌را منافی بااصل علت‌کافیه میداند یعنی اگرجائی ازفضارا خالی وجائیرا پر فرض کنیم ترجیح بی‌مرجح لازم میآیدچون‌درهرجای خالی هرآینه‌امکان وجودشیئی هست پس‌اگر نباشد موجبی باید داشته‌باشد وآن موجب چه‌خواهدبود؟

وامااروح اگرحقیقتش فکر یاعلم وادراك‌است پس‌خواب وبیهوشی‌چیست؟کسیکهٔ خواب یا بیهوش‌است زنده‌است پس‌روح دارد وحال‌آنکه فکروعلم‌نداردپس‌فکر وعلم آثار روح‌هست اماحقیقت او نیست گدشته‌ازاینکه میدانیم درنفس‌انسان‌بسیاراموروواقع میشود که آن‌هارا بدرستی ادراك نمیکند وبرآن‌ها علم ندارد

پس‌اینکه گفته‌اندحقیقت‌جسم بعداست وحقیقت‌روح‌علم‌است سخنی‌تمام‌نیست‌واگر درست تأمل کنیم جسم وروح دوحقیقت نیست یك حقیقت است زیرا حقیقت نمیتوان گفت مگر آنچه‌را که فعل وتأثیری داشته باشد وآنچه فعل و تأثیر دارد نیرو(۱) و کوشش(۲) است ونیرو هرگاه‌فعلش بحرکت واشباه‌آن باشد جسم‌است وچون صورت علم وادراك درآید روح‌است .

پس لایبنیتس‌هم‌مانند اسپینوزا حقیقت‌را یکی میداند امامیگوید کثرت‌موجودات هم در جهان امری‌آشکاراست‌ووجود افرادرا نمیتوان منکرشد ذیمقراطیس‌واپیقوریان انفصال(۳) وکثرت(٤) را دیده‌وازوحدت(٥) غافل‌شده بودند حکمای دیگر و اخیراً دکارت اتصال(٦) را اصل‌گرفته وکل‌موجودات‌را جمعاً وحدت نامیدند وکثرت‌را ازنظر دورداشتند ولی حق اینست که باید هردورا منظور داشت . حقیقت‌را واحدمیدانیم‌اما کثرت‌راهم باید توجیه‌کنیم وآن‌باینوجه میشود که بگوئیم حقیقت واحدبصورت اجزای بسیاری درآمده‌است که‌سراسر جهان ازآن اجزاء ساخته‌شده‌است اما نه اجزائی مانند آنچه پیروان ذی‌مقراطیس واپیقورتصورکرده‌بودند که صاحب ابعاد باشندبلکه‌اجزائی که ابعاد ندارند مانند نقطه‌های هندسی جزاینکه نقطهٔ هندسی موهومست وآن اجزا معقولند وحقیقت دارند(۷) زیراکه‌هریك ازآن ها نیروئی‌است ومنشأآثار میباشد جان دارد ومانند جسمیکه دکارت معتقد بود مرده وبیجان نیست و باینوجه دنیای ماشینی بیجان که دکارت تصورکرده بود تکمیل وتبدیل میشود بجهانی جان‌دارکه نیرومندی وقوهٔ فعلش ازخودش است (۸)

این‌اجزارا لایبنیتس جوهروجود بسیط میداند وآن‌هارامو‌ناد(۹) مینامد واین

(۱) Force از استعمال لفظ قوه پرهیز کردیم‌چون‌حکمای ما قوه‌را برای‌امری که‌موجودنیست و استعداد وجودش‌هست‌درمقابل فعل‌نیز بکاربرده‌اند وآن‌را برابر Puissance میگویند

(۲) Effort (۳) Discontinuité

(٤) Pluralité (٥) Unité (٦) Continuité

(۷) بقول لایبنیتس نقطه های فلسفی یاجوهری Points metaphysiques یا points substantiels

(۸) این ترتیب Dynamisme گفته می‌شود یعنی نیروئی در مقابل Mecanisme که بمعنی ماشینی است (۹) Monade

لفظی است اصلا یونانی بمعنی واحد، واصلاحی که ما برای آن مناسب میدانیم «جوهر فرد» است ودرمقام اختصار «جوهر» یا «فرد» خواهیم گفت:

بوجود جوهرهای فرد لایبنیتس بقیاس بنفس پی برده است یعنی دیده است که در انسان جان وروحی هست که بعد ندارد امامنشأ آثاراست و نیرو دارد و نیزدیده است که هر موجودی را بفراخور خود فعل وتأثیری است پس معتقدشده است که آنچه درانسان جان وروح یانفس مینامند درهمهٔ موجودات هست بدرجات مختلف وحقیقت همانست وآنرا جوهر فرد نامیده وحقیقت اورا نیرودانسته است ونیرو چیزی است که آثارش مشهود است اماخودش محسوس نیست یعنی غیر مادی است پس درواقع حقیقت جسم هم امری غیرمادی است وجوهر فرد چون بسیط است وجود اصیل است و فقط ابداعی است یعنی وجودش علتی ندارد مگر ذات مبدع وهمچنین جز بمشیت خالق قابل اعدام نیست.

جوهرهای فرد بیشمارند و نیروئی که درهریك ازآنها هست دوجنبه دارد: جنبهٔ فعل وتأثیر، وجنبهٔ مقاومت نسبت بفعل دیگری؛ زیراکه جوهرفرد مخلوق است وبنابرین محدوداست ونیرویش نمیتواند تمام وتأثیرش نامحدود باشد پس جنبه فعل جوهرفرد محدود وناقص است واین محدودیت ونقص که بصورت مقاومت درمیآید هم ذاتی اوست وهم نتیجهٔ مناسبتش بافردهای دیگراست وسبب ظهور خاصیت عدم تداخل(۱) میشود و لایبنیتس آنرا مادهٔ نخستین (۲) مینامد واین ماده اقتضای بعدداشتن دارد پس بعد نتیجهٔ وجود جوهراست نه حقیقت او یعنی جوهرهای فرداگرچه هریك بتنهائی بعد ندارند همینکه مکرر ومجتمع شدند درذهن انسان بعدرا متصور میکنند چنانکه واحدهای عددی هریك بتنهائی کثرت نیستند همینکه جمع شدند کثرت را بنظر جلوه گر میسازند.

باری مادهٔ نخستین که جنبهٔ فعلی ندارد ودرواقع امری عدمی است چون جنبهٔ فعلی که امری وجودی است باو منضم گردد جوهری تمام میشود وباین بیان لایبنیتس مبحث هیولی وصورت افلاطون وارسطورا تازه میکند درعین اینکه برروش دکارت واسپینوزا رفته وضمناً چون وجود اجزاء قائل شده رأی ذیمقراطیس وابیقوررا نیز از نظر دور نداشته است.

چون گفتگو از حقیقت ماده و بعد بمیان آمد پیش از آنکه بتکمیل معرفت جوهر فرد بپردازیم مناسب است که عقیدهٔ لایبنیتس را درباب زمان ومکان نیز مجملا معلوم سازیم زیرا که این بحث ازمباحث عمیق فلسفه است، قدما در آن بسیار گفتگو کرده بودند متأخرین هم تحقیقات مفصل دارند که با آنها آشنا شویم ازجمله لایبنیتس میگوید کسانیکه برای زمان ومکان یافضا یابعد حقیقت قائل شده اند اشتباه کرده اند وتوجه نداشته اند باینکه زمان ومکان مخلوق ذهن انسانند وامور انتزاعی هستند. فضا ترتیب موجود بودن اجسام است با همدیگر و زمان ترتیب موجود شدن است پی درپی به بیان دیگر چون جسمی را میبینیم همینکه توهم عدم آنرا بکنیم بعد یعنی فضا درذهن ما متصور میشود وزمان هم امری است اعتباری که منشأ انتزاعش موجود ومعدوم شدن اجسام

(۱) Impénétrabilité (۲) Matière première که لایبنیتس آنرا Antitypie می گوید

واحوال است پس زمان ومکان نتیجه ومعلول وجود جوهرند نه علت ومقدم بر جوهر چنانکه عدد نتیجهٔ وجود آحاد است وبخودی خود حقیقت ندارد واین خلاصه ایست از بحثی طولانی که فعلا پیش ازاین تفصیلش مقتضی نیست .

☆☆☆

فردها ازجهت جوهر یعنی نیرو بودن وفعل وتأثیرداشتن حقیقت واحدند ولیکن بنا براصلی که پیش ازاین گفته ایم که ممکن نیست دوچیز یکسره مانند یکدیگر باشند جوهرها با آنکه بیشمارند همه باهم تفاوت دارند جزاینکه بعضی تفاوتشان نامحسوس است وبعضی چنان متفاوتند که برحسب ظاهر هیچ مشابهتی ندارند ومیان این دو نهایت درجات بسیار بلکه بیشماراست چنانکه رشتهٔ جوهرهارا میتوان پیوسته دانست درتأئید آن اصل که درطبیعت طفره جایز نیست .

گفتیم فرض وجود جوهر فرد بقیاس نفس بذهن لایبنیتس آمده است یعنی او چنانکه خودرا ذیروح دیده جهان را پرازروح یافته وغیرازروح وجودی درعالم قائل نشده هرروحی را وجود بسیط اصیلی دانسته وآن را جوهر فرد نامیده است پس هرفردی روحی است وادراکی(۱) دارد اما لایبنیتس لفظ ادراک را بمعنی خاصی گرفته است که مستلزم حس وشعور تام وتمام نیست بنابراینکه برای ادراک درجات بی شمارقائل شده است ازادراکی چنان ضعیف که بمنزله بی ادراکی است تاادراک تام مطلق که مخصوص ذات باری است

توضیح این معنی چنین می شود که هرجوهر فردی برای خود جهانی است یعنی آنچه درهمه جوهرهای جهان هست درهرجوهری هست وهریك ازجوهرها آئینهٔ تمام نمای کلیهٔ جهانست مثل اینکه تمام جهان دراو منعکس باشد جزاینکه هر جوهری یك اندازه ازحقیقت را بالقوه دربردارد ویك اندازه را بالفعل ، آن اندازه که حقیقت دراو بالفعل منعکس شده ادراك اوست وآن اندازه درهرفردی متفاوتست تفاوت های نامحسوس که پیش ازاین اشاره کردیم وگفتیم رشته جوهرهارا بهم پیوسته ومتصل میدارد،

ونیز می توانیم مطلب رابااین عبارت درآوریم که ادراك هرجوهری نسبت بحقیقت جوهرهای دیگر یا حقیقت کلیهٔ جهان مانند تصویر محوی رنگی است که درآئینه زنك گرفته افتاده باشد واین ادراکی است مبهم که نمایان نیست و مانند بی ادراکی است و هرجوهری فقط جزئی از حقیقت را بفراخور استعداد خود روشن وصریح و نمودار میسازد وآن ادراك فعلی اوست .

و نیز میتوان گفت هرجوهرفردی نظرگاهی(۲) است که ازآن نظرگاه جهان

---

(۱) Perception

(۲) نظرگاه ترجمه Point de vue که اصطلاح هندسهٔ نقاشی است و ونسد کان ما معمولا نقطه نظرمیگویند واین اواخر این کلمه را فراوان وبسیار بیمورد وعلط عمه ورشت استعمال میکنند .

دیده میشود جز اینکه وسعت منظرها مختلف است وتنگ وفراخ دارد.

اجتماع جوهرهای فرد حقیقت ذواتی را میسازند که موجودات طبیعی نمایش ظاهری آن‌ها هستند ودرواقع اعراض آن جواهرند. جوهرهائیکه جمادات را میسازند ادراکشان بسیار ضعیف است چنانکه گوئی هیچ نیست ، گیاهها ادراکشان بیشتر است وجانوران از گیاه هم بیشتر و انسان از همه برتر و بنا براینکه طفره جایز نیست انتقال از جماد بگیاه واز گیاه بجانور وانسان تدریجی است چنانکه گوئی بهم پیوسته‌اند وکل عالم وجود واحد است . موجوداتی که آن‌ها را جاندار مینامند یعنی گیاه وجانور وانسان درهر شخص آن‌ها از میان مجموع جوهرهایش یکی هست که برهمه برتری دارد چنانکه گوئی بر آن‌ها فرمان‌رواست و اوهمانست که روح یا نفس او مینامند و فردهای دیگر فرمانبردار وتابع ارادهٔ او میباشند وجسم آن شخص را تشکیل میدهند . از این گذشته هرعضوی ازاعضای بدن وهرجزء ازعضوهم که تا یك اندازه شخصیت داشته باشد یکجوهر فرد دارد که برجوهرهای دیگر از همان عضو یاجزء فرمان‌روا میباشد که او بمنزله روح وآن‌ها بجای جسم آن عضو یاجزئند جز اینکه فردهای فرمان‌روا هم درجات دارند وبرترازهمه همان روح یا نفس آن شخص است که فرمان روای کل وجود اوست ولیکن این فرمان‌روائی وفرمان بری فردها نسبت بهم بطبیعت واقع می‌شود نه بقسر زیرا که فردها در یکدیگر تأثیر وتصرف ندارند وهرفردی مستقل است و با اختلاف مراتب همه نمایندهٔ کل وجود میباشند .

خلاصه اینکه هرموجود ذی‌حیاتی بلکه هرجمادی هیئتی است ازاشخاص جان‌دار که آن‌ها مجموعه‌ها ازفردهای بسیارند هریك درتحت فرمان یکفرد عالی ، واین مجموعه‌ها در مراتب مختلف ازادراك کند وتوبرتو میباشند. هرجانور یاهرگیاهی مانند باغی است پردرخت یا دریاچه‌ایست پراز ماهی وهرعضوی ازجانور وهرشاخه ازگیاه خود نیز همچنان باغ یادریاچه‌ایست بلکه هرقطره ازخون حیوان یا شیرهٔ گیاه همین حال رادارد همه جا پیوسته همه جا روح است وهریك ازآن‌ها جهانی است باعتباری بزرك وبه اعتباری کوچك دریا به اعتباری قطره است وقطره باعتباری دریاست وهمه برهمین قیاس است و پیداست که اختراع ذره‌بین که آن اوقات تازه واقع شده وکم کم اهمیت موجودات ذره‌بینی و جانورها وگیاههای نامرئی را پدیدار میساخت درپیدایش این افکار تأثیر داشته است

بنابرآنکه درجات قوت وضعف ادراکات جوهرها بیشمار است روی همرفته میتوان آنهارا دروجود انسان سه قسم شماره کرد

یکقسم همان ادراکات نامحسوس و نامعلوم است که بدرجهٔ ضعیفند که نفس از آن‌ها متنبه ومستشعر نمیگردد نظیر ادراکات جوهرهائی که گیاهها را تشکیل میدهند

قسم دوم حسیات وادراکات روشن است مانند آوازها که میشنویم ورنگها که میبینیم ومقدمهٔ این ادراکات درك ... است ... نفس بخود وآنچه مجاوراو میباشد، دراین قسم

ادراك جانور ها هم با انسان شریکند . قسم سوم ادراکی است که مخصوص انسان است و عقل و معرفت اورا صورت میدهد .

از بیانات پیش معلوم شد هرجوهرفردی عالم صغیری است که هرچه رادر عالم کبیر هست در بردارد بعضی را بالقوه و بطور مبهم و بعضی را بالفعل و صریح وروشن ، ولیکن هرچه هست درخود اوست نه ازبیرون چیزی باو داخل میشود و نه از اوچیزی بیرون میرود بقول خود لایبنیتس جوهر در و پنجره ندارد وهرچه درمی یابد خود رادر یافته است واگر از ماسوای خویش چیزی ادراك میکند از آنست که ماسوای او هم هرچه هست درخود او هست جز اینکه هرموجودی تأثیراتی را که مجاور اوست ودر پیرامون اوروی میدهد بهتر درك میکند و نسبت بآنها که دورند ادراکش ضعیف است تا بجائی که مانند هیچ میشود وما درمیان ادراکات نا محسوس یا نا معلوم غرق هستیم وقسمت عمده ازاحوال درونی ما از تأثیر آنهاست که همواره درکاراست ومانند تار وپودها هستند که زندگانی واحوال ما از آنها بافته میشود و همین پیوستگی و اتصال آنهاسبب است که ازآغازعمر تا پایان یك وجودیم و یك شخص باقی میمانیم درصورتی که ذرات تن و احوال ما همواره درتغییرو تبدیل است .

اگر کسی ایراد کند که از ادراکهای نامحسوس و نامعلوم چه حاصل واز مجموع آنها چگونه ادراك محسوس یا معلوم دست میدهد زیرا که هزاران صفر چون باهم جمع شوند مقداری بوجود نمیآورند هزاران امر معدوم ذرهٔ را موجود نمیسازند ؛ لایبنیتس جواب میگوید : ادراك جوهرها هرقدر ضعیف باشد صفر و عدم صرف نیست وازمجموع مقدارهای بسیارضعیف هم مقدار محسوس ساخته میشود چنانکه درکنار دریا غرش امواج را میشنویم درصورتی که آن هنگامه ازآوازهای قطره های آب صورت میگیرد که البته هریك نامحسوس است .

و اگر کسی ایراد کند که جوهر فرد با آنکه بسیط است چگونه این همه امورو ادراکات معلوم و نامعلوم را دربردارد گوئیم قیاس بنفس خود بکنید که با آنکه مجرد یعنی بسیط است حقدر ادراکات وافکارواحوال متنوع دارد . ازاین گذشته تمثیلی مطلب رامیتوان روشن کرد وآن اینست که یك نقطهٔ هندسی بی شبهه امری بسیط است وابعاد ندارد باوجود این هزاران خط میتوان براو مرور داد وازتلاقی آن خطوط هزاران زاویه تشکیل می یابد و آن یك نقطه رأس همهٔ آن زاویه هاست



گفتیم جوهر فرد عالم صغیری است و کل جهان یعنی ادراکات همه فردهای دیگر در او هست بعضی صریح وروشن و بعضی تیره ومبهم و نیز گفتیم هرفردی نظرگاهی است برای کل جهان ولیکن نظرگاهی محدودو کم وسعت است اکنون گوئیم پروی جوهر که حقیقت اوست این خاصیت را هم دارد که مشتاق کمال است ومایل بوسعت دادن نظرگاه خود میباشد و بنابرین هرچند همیشه بکمال نمیرسد ادراکش همواره بهتر می یابد و ازادراکیکه

دیگر میروه و تغییر حالت میدهد ولیکن البته هر حالت کنونی نتیجهٔ حالت پیش است و حالت آینده را هم در بر دارد و رابطهٔ علت و معلولی استوار است چنانکه اگر کسی باشد که علمش بتواند احاطه کند از حالت کنونی هر فردی پی بگذشته و آینده او میبرد و اگر کسی بتواند در هر فرد بهمه احوال مبهم و نهانی او مانند احوال آشکارش پی ببرد گذشته از اینکه سرگذشت او را تمام میخواند ازسرگذشت او بسرگذشت همهٔ جوهرهای دیگر نیز پی میبرد و نقص و کمال جوهرها بهمین است که هرچه ادراکات نهانی آنها کمتر و ادراکات آشکارشان بیشتر باشد یعنی هرچه نظرگاه جوهر از کلیهٔ جهان گشاده تر باشد نمایندگیش نسبت بجهان روشنتر و بکمال نزدیکتر است. خلاصه علت غائی کمال درجوهر فرد محرك شوق(۱) است که در جنبه روحانی مایه علم و فکر و تعقل و درجنبه جسمانی علت فاعلی حرکات میشود که آن سبب ظهور حوادث است.

در باب حرکت وسکون هم خلاصهٔ بیان لایبنیتس اینست که حرکت نیز بخلاف عقیدهٔ دکارت مانند زمان و مکان بی حقیقت و مخلوق ذهن انسان است نظر بتغییر مناسبت اجسام با یکدیگر و حقیقت همان نیروست که دوام او و مظهرش حرکت است و سکون مطلق هم در کار نیست چه نظر باینکه طفره محال است ممکن نیست جسم ازسکون دفعة بحرکت آید پس چون نیرو هیچگاه ازجوهر منفك نمیشود سکون امری ظاهری است یعنی حرکتی بی نهایت خرد و نامحسوس است و از این بیان برمیآید که آنچه مقدارش درجهان ثابت و معین است آنسان که دکارت گمان برده بود حرکت نیست بلکه نیروست که هرجا کاسته شود البته جای دیگر افزون شده است و در واقع تغییر جهت داده است.

توجه لایبنیتس باینکه حقیقت وجود نیروست و آنچه در عالم ثابت است همانست وهمهٔ موجودات وحوادث واحوال چه در محسوسات وچه در معقولات نمایش او میباشند بضمیمهٔ اختراع او درمحاسبهٔ مقادیر بی نهایت خرد که تأثیرش درفلسفهٔ لایبنیتس محسوس است از بزرگترین غنیمتهائی است که برای فکر نوع بشر دست داده است و امروز بنیاد و مدار علم وحکمت میباشد و نتایج سترك از آن بدست آمده است وفهم درست آن موکول باینست که شخص درعلوم ریاضی و طبیعی بتفصیل وارد شود و بنا براین تکمیل این معلومات را بآنجا محول میداریم.



گفتیم جوهرها همه مستقلند و بر یکدیگر تأثیر نمیکنند و در و پنجره ندارند که چیزی از آنها بیرون رود یا بر آنها وارد شود. پس این مشکل پیش میآید که ادراك جوهرها از یکدیگر بچه وسیله میشود ومخصوصاً فرمانروائی فردهای عالی و فرمانبرداری فردهای سفلی یا بعبارت دیگر روابط جان و تن و روح و جسم چگونه است و روح که خاصیتش علم است چگونه درجسم تأثیر کرده او را بحرکت میآورد و حرکات جسم چگونه در روح تأثیر

(۱) این شوق را جوهر لایبنیتس Appetition میخواند و بضمیمهٔ ادراك perception صفت هر جوهر فرد میدهد.

نموده علم‌را ایجاد مینماید؛این مشکل درفلسفهٔ دکارت که‌جسم‌وروح‌را دوجوهر متباین میدانست حل نشده‌بود مگراینکه بگوئیم عقیدهٔ که‌او درخلق مدام (۱) اظهار کرده‌است جواب این مشکل باشد چنانکه مالبرانش تصریح کرد که علت ذاتی همه‌امورخداست‌و تأثیرات مخلوقها نسبت بیکدیگر ظاهری است واگر علت باشد علت عرضی است (۲) اسپینوزا حل‌مشکل را باینوجه کرد که‌جوهر یکی است ومباینتی درمیان نیست لایبنیتس هم همه اموررا منتسب بخدا میکند اما نه بوجهی که مالبرانش میگوید بلکه بر او خرده می گیرد که‌خدارا صانعی‌عاجز پنداشته که‌هرآن مجبوراست درماشینی که ساخته دست ببرد تا راه بیفتد ومیگوید خداوند ازآغاز که جهان‌را آفریده این ماشین‌راچنان کامل ساخته که تاابد چرخها واجزایش باتفاق کارمیکنند ، بعبارت دیگر هرامری که‌در هرجوهر فرد واقع میشود نتیجهٔ امری‌است که بلافاصله پیش‌ازآن درآن‌جوهرواقع‌شده بود واین رشته همچنان بقهقرا تا روز اول خلقت کشیده است ودر جوهر های دیگر همچنین،واین‌احوال جوهرهای‌مختلف برحسب ترتیبی که‌خداوندازآغازمقررفرموده باهم مقارنه وموافقت دارند واین مقارنه وموافقت بنظرما بصورت تأثیر وتأثر وعلت‌ومعلول جلوه میکند ولی خطاست چون‌هرحالتی درهرجوهری معلول حالت پیشین‌خود اوست‌نه معلول حالت جوهر دیگری که‌مقارن‌اوست وتمثیل‌آن‌چنین‌است که‌دوساعت‌را کاملا بی عیب ساخته باشند وآنهارا باهم مطابق نموده وچنان کوك کرده‌باشند که‌تاابد باهم کار بکنند وذرهٔ تخلف نداشته باشندپس‌هرکس آن‌هارامیبیند حرکات‌آن‌هارابیکدیگر مرتبط فرض میکند وحال آنکه ارتباط آن‌ها فقط باینست که‌یك ساز نده آن‌هاراساخته و باهم سازش داده‌است بنابرین وقتیکه من اراده میکنم که‌پای خودرا برداشته‌پیش بگذارم ارادهٔ من که معلول احوال پیشین نفس‌من ومتوجه‌غایت خود بوده مقارن‌شده است باحرکت پای من که آن‌نیز معلول‌احوال پیشین همان‌پا بوده‌است واین مقارنه را خداوند از روز ازل مقرر داشته است . باین‌قاعدهٔ عجیب لایبنیتس نامی نهاده‌است که ما آن‌را قاعدهٔ همسازی پیشین (۳) ترجمه میکنیم وآن در تاریخ فلسفهٔ جدیدمعروف است وشگفت‌اینکه با اعتقاد باین‌قاعده لایبنیتس ازجبری بودن استیحاش داردچنانکه پس‌ازاین معلوم خواهیم کرد .

زندگی یعنی چه وزایش ومرك چیست ؟

بعقیدهٔ لایبنیتس زندگی حال طبیعی موجودات است چون همه جان دارند ولی چنانکه گفتیم در درجات مختلف هستند و موجودات جان دار همواره در معرض تغییرند و اجزای تن خودرا دائما تبدیل می کنند درحالی که صورت آن‌ها پا برجاست اجزاء آنها هم که جوهرهای فردباشند چنانکه پیش ازاین گفتیم معدوم‌شدنی

---

(۱) رجوع کنید بجلد اول سیرحکمت چاپ‌چهارم بخش‌دوم (۲) رجوع کنید مقدمه مالبرانش در همین کتاب

(۳) La loi de l'harmonie Preetablie

نیستند . ازاین گذشته هریك ازموجودات مرکب یك‌هسته وتخمهٔ اصلی دارند که‌میتوانند بنهایت خردی برسد وباآنکه همهٔ اعضای بدن پراکنده شوند وازمیان بروند او بحال خود باقی است وروح آن بدن را دربر دارد .

زایش چنانکه محسوس ومشهوداست عبارتست ازاینکه تخمه باروحی که‌در بردارد اجزای تنی برای خود فراهم کند ، بعبارت دیگر زایش از عدم بوجود آمدن نیست بلکه رویدن‌ونمو کردن وجودی‌است که ازپیش‌موجود بوده‌است . برهمین‌قیاس‌میتوانیم معتقدشویم که‌مرگ‌هم ازوجود بعدم‌رفتن نیست بلکه ریختن شاخ‌وبرك وکاستن ودرهم رفتن وجوداست .پس‌چون درست بنگریم زایش‌ومرك بمعنی موجود ومعدوم شدن حقیقت ندارد تبدیل تن‌و اعضاء و اجزاست باهنگی سریع‌تر و شدیدتر ازآنچه درحال عادی زندگانی واقع میشود پس هرجانی همواره بتنی‌پیوسته‌است باتغییرحال وصورت واین بیان البته مستلزم قول بتناسخ‌هم نیست زیرا تناسخ چنانکه میدانیم‌چیزدیگری‌است

انسان که‌میان‌همهٔ حیوانات روحش بلندترین‌پایه‌را داردعلاوه براینکه‌مانند روح حیوانات دیگر باقی‌است شخصیت خودراهم ازدست نمیدهد وازجملهٔدلائل بقای‌روح اینست که او نمایندهٔ جهان است وکل عالم در او موجود است پس دوام او مانند دوام کل جهان است و برای اینست که همواره رو بکمال برود . ضمناً ازآن جا که کمال نفس انسانی باکمال ذات‌باری فاصله بسیار دارد بحکم اینکه طفره‌جائز نیست مخلوقهائی شریفتر وکاملتر ازانسانهم باید وجودداشته باشند که بخدا نزدیکتر باشند .

این‌قسمت از فلسفهٔ لایبنیتس که بیان کردیم مطالبی است که دررساله‌هاو نوشته های آن حکیم‌پراکنده‌است ولیکن عمدهٔ آنها بطور خلاصه‌دررسالهٔ معروف‌به «معرفت جوهر فرد» مندرج میباشد

بهرهٔ دوم : بیان لایبنیتس در باب فهم و عقل انسان

گفتیم بعقیدهٔ لایبنیتس جهان مرکب‌است ازعده بی‌شماری ازجوهرهای فرد که هریك ازآنها نمایندهٔ همهٔ جوهرهای دیگر وکل جهان‌میباشند وحقیقت جوهرفرد نیرو وکوشش است که منشأ همهٔ آثاری‌است که‌درجهان دیده میشود ودر هر وجودی از موجودات کاملترین جوهر فرد نفس یاروح اوست

و نیز معلوم کردیم که نیرو وکوشش‌جوهر فرد متضمن‌دوخاصیت‌است یکی ادراك و یکی شوق ، وگفتیم شوق‌محرك جوهراست برای‌رسیدن بکمال که‌علت غائی است‌و این‌است تغییرات وحرکات او میشود بنا براینکه ادراکهای جوهر بعضی روشن‌وآشکار وبسیاری ازآنها تاریك وپنهان میباشند .

تقسیم ادراکات بآشکارو پنهان که امروز در روان شناسی وفلسفه اهمیت بسیار دارد ازیادگارهای مهم لایبنیتس‌است که معلوم کرده‌است که‌جوهرها و نفوس حتی نفس انسان امور را دوقسم ادراك‌میکند ، یکقسم ادراکی‌است که نفس ازآن‌غافل است‌ومتنبه نیست وقسم دیگرادراکی‌ست که نفس بآن متنبه است. قسم اول را ادراك

پنهان‌وبالقوه ، وقسم دوم‌را ادراك آشكار و بالفعل میگوئیم ، و بنا براینکه‌هرجوهری نمایندهٔ کل جهان است یعنی‌همه آنچه درجهان ادراك کردنی‌است در برداردپس‌یعنی است که مقدارادراك‌پنهان‌حتی‌درنفس‌انسان بسی بیشتر ازادراك‌آشكاراست‌چون‌میدانیم کەمجهولات‌مادرجنب‌معلومات چقدراندك‌است‌وجوهرها و نفوس‌هرچه‌مدرکات‌آشكارشان بیشترباشد مرتبتشان والاتراست چنانکه پیش‌ازین بیان کرده ایم(۱)

نه تنها ادراکات‌انسان بعضی پنهان و بعضی آشكاراست‌بلکه‌همان‌ادراکات‌آشكار هم غالباًنتیجه اجتماع ادراکات‌پنهان‌است چنانکه پیش‌ازین‌مثال‌زده‌ایم که‌غرش‌موجهای دریا که‌شخص بخوبی میشنود از مجموع آوازهای قطره‌های‌آب‌درست‌میشود که‌هریك از آنها بتنهائی محسوس نیست و مدرکات‌دیگر هم چون‌درست تأمل کرده شود همین حال را دارد .

ازین‌گذشته کارهای انسان هم نتیجه ادراکات‌پنهان‌است این معنی که‌انسان‌هرکار میکند البته علتی وسببی داردولی غالباًشخص سبب های حقیقی اعمال‌خودرا نمیداند چون‌سبب‌های‌آشكار نتیجه امور نهانی است‌که درنفس‌هست‌واوازآنهاغافل‌است.

این مسئله که ادراك و علم برای انسان از چه راه‌دست میدهد وچگونه‌است‌از مسائل دیرین و بسیار غامض‌فلسفه است . تاریخ عقیده‌ها وتحقیقات درین باب طولانی است . در میان قدما نظر های برجسته یکی رأی افلاطون ویکی رأی ارسطوست . افلاطون علم را درنفس انسان بحالت نهانی موجود میدانست ومعتقدبود که انسان‌پیش ازین زندگانی بهمه چیز عالم شده ولیکن‌فراموش کرده‌است وباید یادآوری شود . ارسطو معتقد بود که ذهن لوحی‌استمجرد(۲) که برحسب استعدادی که دارد بواسطه حواس معلومات در او وارد ومنقوش میشود و بسبب حافظه تجربه حاصل‌میگرددوعقل آن معلومات وتجربه هارا پرورش میدهد ونتایج‌کلی میگیرد .محققان دیگر همه روی یکی ازین‌دو زمینه کار کرده بودند . دکارت اظهار نظر کرد که معلومات‌انسان بعضی ازخارج یعنی توسط‌حواس حاصل میشودو لیکن بعضی مفهومات کلی‌ومجرد در نفس انسان بفطرت موجود است (۳) که حقایق علمی وفلسفی‌را وسیله آنها بدست میآورد از قبیل تصوری که خدا ونفس خود وجوهر وبعد وزمان ومکان ومانند آنها دارد و در واقع تصورات‌روشن‌وآشكاری که در ذهن انسان هست همان‌معانی است و مدرکات حسی همه مجمل و مبهم وغیریقینی است . این‌عقیده‌را که علم انسان مبتنی بر

(۱) رجوع کنید بصفحهٔ ٦۱ تا ٦۲ همین کتاب‌لایبنیتس ادراك پنهان‌را perc[illegible] و ادراك آشكاررا Aperception میخواند امروز اصطلاح تغییر کرده‌وقسم اول‌را perc[illegible]ion in[illegible]nte یعنی ادراك غیر مقرون بشعور و قسم‌دوم‌را [illegible] consciente میخوانند یعنی مقرون بشعور .

(۲) Table rase (۳) Idees innèes رجوع کنید جلد [illegible] کتاب [illegible] صفحه ۱۰۹

مفهومات مجردی است که عقل بالفطره بر آنها حکم میکند و مستقل از حس است ازو پاپیان منصب اصالت عقل (۱) میگویند.

یکی از حکمای انگلیس که لاك (۲) نام داشت و معاصر لایبنیتس بود و پس ازین بتفصیل از او سخن خواهیم گفت عقیدهٔ دکارت را باطل دانسته همه معلومات انسانرا منتسب بحس و تجربه کرد و باینجهت عقیدهٔ اورا مذهب اصالت تجربه(۳) میگویند

لایبنیتس درین باب بمخالفت لاك برخاست نظر باینکه او هرعلم و ادراکی را منتسب بجوهر فرد میکرد وجوهر فرد را بی در و پنجره میدانست که چیزی ازخارج بر او وارد نتواند شد و هرچه ادراك میکند از درون خود اوست حتی محسوسات که بقاعدهٔ همسازی پیشین برجوهر یعنی بر نفس معلوم میگردد ولیکن در اینجاهم لایبنیتس مطالب را چنان میپرورد که رأی افلاطون وارسطو و دکارت ولاك باراًی خود اوهمه باهم ساز کار میشود باینمعنی که میگوید میتوان گفت محسوسات و مدرکات نفس از خارج باو میرسد و تجربه حاصل میشود باین اعتبار که هر فردی مدرکات فردهای دیگر را در بردارد پس اگر چه هر گاه جوهر امری را ادراك میکند درواقع یك ادراك نهانی او مبدل بادراك آشکار شده است ولیکن چون همان ادراك درجوهر دیگر هست میتوان گفت آنرا ادراك کرده است پس ارسطو ولاك بیحق نیستند ولیکن دکارت هم حق دارد بلکهٔ ما از او پیش میافتیم و میگوئیم همهٔ مدرکات فطری هستند چون همه را بالقوه در جوهر ها موجود میدانیم و اینکه تصدیق کردیم که باعتباری ادراکات ازخارج بر نفس وارد میشود منافی نیست با اینکه آن ادراکاترا درواقع برای هر نفسی امری درونی و ذاتی بپنداریم و اشکالی که بردکارت کرده اند که اگر بعضی مفهومها وتصورات را هر نفسی بالفطره دارد پس چرا کودکان و وحشیان آن ادراکات را ندارند دفع میشود باینکه کودکان و و وحشیان فقط درغفلتند و اگر در عقل آنها آن مفهومها بالفعل نیست بالقوه هست و تمثیل این فقره را باین وجه میتوان کرد که سنگی فرض کنیم که در او از روزازل خطوطی کشیده شده باشد که چون سنگتراش برطبق آن خطوط بر آن سنك تیشه بزند مجسمهٔ فلان شخص از آن بدر آید پس آن سنك اگر چه بظاهر و بالفعل تصویری نمی نمود درواقع و بالقوه مصور بود. و شاهد دیگر اینکه چه بسیار معلومات در ذهن انسان هست که فراموش شده و باندك یادآوری باز درذهن حاضر میشود پس آن معلومات پنهان بوده و آشکار شده است ودلیل دیگر اینکه می بینیم هر آدم با شعوری اگرچه کودك یاوحشی باشد همینکه زبان و بیان داشته باشد در امور مانند همه کسان دیگر حکم میکند واستنباط واستدلال مینماید پس معلوم میشود بعضی حقایق واصول در همه نفوس هست جز اینکه بیش و کم نهان وآشکار است و ظهور و بروزش محرك ومنبه میخواهد باین وجه عقیدهٔ افلاطون را هم میتوان تصدیق کرد.

Empirisme (۳) Locke (۲) Rationalisme (۱)

بعقیدهٔ لایبنیتس گذشته از ادراکات دیگر حقایق‌واصول‌کلی که درهمه نفوس بالفطره هست ومبنای تعقل وعلم وفلسفه میباشد همان قاعدهٔامتناع‌تناقض ولزوم‌وجود علت موجبه است که‌در بخش سوم از همین فصل‌بآنها اشاره کردیم‌درفصل‌آینده بازهم باین مبحث خواهیم‌رسید زیرا که چنانکه‌اشاره‌شد سبب عمدهٔورودلایبنیتس‌دراین‌بحث تحقیقاتی بود که لاك حکیم انگلیسی دربن‌باب‌نموده بود وچون کتاب‌لاك‌مشتمل بر فواید بسیار بودمورد توجه خاص‌دانشمندان واقع شدو از آنجا که‌لایبنیتس‌درباب‌فطری بودن معلومات با او مخالف بود کتابی‌درمقابل کتاب‌لاك‌تصنیف کرده‌درهمهٔمباحث کتاب لاك‌وارد شد و نظر خودرا درآن‌مباحث اظهار نمودوماهم‌در فصل آینده‌درضمن بیان فلسفه لاك ناچار خواهیم بود باین مسائل باختصار اشاره کنیم .

بهرهٔ سوم — بیان لایبنیتس در خداشناسی

در هر مبحث از مباحث فلسفی که وارد شدیم رأی لایبنیتس‌منتهی بوجودخدا شد مراتب نفوس و ادراك جوهرهای فرد را دیدیم که درجات‌مختلف بیشماردارد از مراتب بسیارپست وادراکی که مانندنبودن‌است‌تاادراك تام‌مطلق که جز بذات‌پروردگار نمیتواندتعلق‌داشته باشد و نیز ارتباط جوهرها واثرآنهارا دریکدیگرملاحظه‌کردیم که برحسب تقدیر الهی است یعنی بواسطهٔ همساری پیشین‌است که خداوندمقررفرموده است . درهرموضوع دیگرهم که بدقت وارد شویم سرانجام بهمانجا میرسد .

در اثبات ذات باری برهانهای لایبنیتس چندان تازگی ندارد وهمان‌دلایلی‌است که پیشینیان‌آورده‌اند جزاینکه مانند همه مسائل دیگرآنهارا بصورت‌خاصی درآورده است . استدلال مهم او در این مبحث بعضی اوقات ببرهان لمی (۱) و گاهی ببرهان انی (۲) است .

نخست اینکه موجودات عالم‌بیشك همه‌ممکن اند و علت موجبهٔ آنها درخودشان نیست و عقل حکم‌میکند باینکه سرانجام باید وجودی‌باشد که علت‌موجبه‌اش‌درخودش باشد یعنی قائم‌بذات و واجب‌الوجود باشد و اوالبته بیرون‌ازممکنات‌ومقدم‌برآنهاست این برهان‌را اروپائیان برهان جهانی (۳) نام نهاده اند چون ازوجودجهان‌پی‌بوجود آفریدگار برده میشود .

ازین گذشته نظام‌عالم محتاج است باینکه وجودی با علم وقدرت‌وکمال نامتناهی این نظام‌رابر قرار کرده باشد واحتیاج چنین وجودی درفلسفه لایبنیتس بیشترمحسوس میشود ازآنرو که اوقاعدهٔ همساری پیشین را پیش کشیده که حدوث‌جمیع‌وقایع جهان را بآن منتسب نموده است واین همساری که نظامی شگرف‌است‌جز وجود نظمی متصور

---

(۱) Demonstration a Priori (۲) Demonstration a Posteriori
(۳) Preuve cosmologique

نمیشود و چون قاعدهٔ همسازی متضمن تصدیق بر علت غائی میباشد این برهان را اروپائیان از نوع برهان علت غائی (۱) خوانده اند .

برهان دیگر مبنی بروجود حقایق ثابت جاوید است درذهن انسان ازقبیل اصل لزوم علت موجبه و امتناع تناقض و مانند آنها باین معنی که این حقایق در نفوس، اوجودشان ذهنی است و لیکن مسلم است که ذهن ما منشأ آنها نیست و باید ناشی ازحقیقتی تام و تمام باشند که آن علم خداوند است این برهانها که ذکرشدهمه برهان انی بود .

برهان دیگر که لمی است همان برهان وجودی آنسلم است که دکارت نیز آن راتجدید نموده و حاصل آن اینست که همینکه ما تصور ذات کامل را داریم دلیل است بر اینکه او وجودداردولا یبنیتس این برهان راتکمیل میکند باینکه تصور ذات کامل و نامحدود مانع عقلی ندارد یعنی متضمن تناقض نیست پس البته موجوداست . توضیح آنکه ازسخن لا یبنیتس چنین بر میآید که معتقد است باینکه هر ذاتی بتصور آیدووجودش ممتنع عقلی نباشد بتناسب حقیقت و کمالی که در اوهست اقتضای وجود دارد تا آنجا که ذات کامل اقتضای وجودش چنان تمام است که وجودش واجب است باین معنی که ذاتی که کامل نیست و محدود است بسا هست که ازجهت ذاتهای دیگر برای وجودش مانعی پیش میآید اما برای وجود کامل مانعی نمی تواند بود . باین وجه لا یبنیتس باعتقادخود برهان وجودی راتکمیل میکند باینکه نخست ثابت میشود که ذات کامل وجودش ممتنع نیست و مانعی هم نداردواقتضای وجودش بحد وجوب است پس چنین ذاتی که ماتصورش را داریم ومیتوانیم تعقل کنیم وجودش واجب است .

در همهٔ این براهین تکیهٔ استدلال بر اصل علت موجبه است که متمم علل است برای اینکه علت تامه شوند و حقیقت این اصل خود در علم خداوند است یعنی ما بواسطهٔ این اصل پی بوجود آفریدگارمیبریم وآفریدگار این اصل را متحقق میسازد و وجود موجودات همه تابع آن اصل است وبنا براین میتوان گفت کلیهٔ فلسفهٔ لا یبنیتس مدارش بر لزوم علت موجبه یا کافیه است .

درنظر لا یبنیتس تصور ذات واجب الوجود از تصورهای فطری عقل انسانیست و از معانی فطری دیگر که پیش ازین بآنها اشاره کردیم بیرون نیست . انسان چون ذات خودرا ادراك میکند مفهوم ذات بطور کلی درعقلش صورت می پذیرد وچون نفس انسان جوهر بسیط است تصور ذاتی که جوهر بسیط است برای اوحاصل است و چون در ذات خود علم و قدرت واراده مشاهده میکند وآنهارا ناتمام می بیند البته عقلش حکم بوجود ذاتی که این قوه ها دراو تمام باشدمینماید پس چون درعقل تصور کمال منضم بتصور ذات شد تصور خداوند حاصل میشودومیدانیم که کمالات در وجود انسان محدوداست و سبب محدودیتش مقید بودن نفس ببدن وماده یعنی بادراکات مبهم وتاریك

Preuve teléologiqne (۱)

واراده‌های مشوب بنفسانیات میباشد . پس برای تصور ذات باری کافی است که ذاتی تعقل کنیم مانند نفوس خودمان که ازعلائق مادی بکلی مجرد وبنابرین حقایق براو تام و تمام جلوه‌گروارادهاش بیحدوقید متوجه خیرمطلق باشد ، ونفس انسانی که بمقتضای مخلوقیت البته محدود وگرفتار ماده‌است پرتو ضعیفی ازآن‌منبع روشنائی خواهد بود واگر موجودات هرکدام جوهر فردی هستند خداوند فردکامل جوهر است واورا جوهر جوهرها (۱) نیز نامیده اند

در ضمن اثبات ذات باری بصفات‌او نیز پی‌بردیم ودانستیم که ناچار اوذاتی است یگانه چون علت غائی وجوداست وعلت موجبه‌وعلت کافیه است پس بذات دیگری که واجب باشد حاجت نیست ونیز اوذات کامل است چون نا محدود است و کمال او متضمن‌علم واراده وقدرت است .

علمش جاعل ماهیاتست اراده‌اش‌جاعل وجود آن ماهیات وقدرتش‌مایه‌این‌هردو امراست ، واین هرسه صفت باری‌تعالی درجوهرهای فرد نیز بصورت ادراك‌وشوق که پیش‌ازاین بیان کرده‌ایم بیش‌یاکم ظهور میکنند وبیش‌یاکم هرچه باشد در جنب‌علم وقدرت الهی مانند قطره درجنب دریاست و باهمه این بیانات که کرده‌شد عقل‌وفهم بشر از شناختن‌ذات باری چنانکه بایدالبته عاجزاست همان‌اندازه که حیوان‌ازدریافت حقیقت عالم انسانی وگیاه ازدریافت حقیقت عالم حیوانی عجز دارد .

بهرهٔ چهارم ــ بیان لایبنیتس درچگونگی آفرینش

معلوم شد پروردگاری هست واو جوهرهای فردرا که‌تجلیات ذات‌او میباشند ایجاد میکند و همچنانکه آنهارا ایجاد میکند ابقا نیز مینماید واینکه دکارت‌میگفت خالق دائماً درکار خلق کردن است بااین‌معنی درست بود که‌اگر آفریدگار دست از مخلوق بردارد البته همه معدوم میشوند .

اکنون باید دید آفرینش بوجوب واضطرار (۲) است ویابقدرت واختیار (۳) دکارت درکار آفرینش شرط وقیدی تصور نمیکرد وقدرت‌را بطور تساوی قائل بود یعنی نباید گفت خداوند درفعل‌خود بنیکی وزیبائی‌ودادوخردمقیداست زیرا نیکی وبدی وزیبائی وزشتی وداد وبیدادرا اوخود جعل میکند وبحکم او مقررمیگردد ونتیجهٔ‌این رأی تقریباً این میشود که ارادهٔ الهی ارادهٔ جزافیه است (٤) . اسپینوزا میگفت فعل پروردگار ایجابی و مقید بضروریاتی است مانند وجود احکام هندسی که بغیرآن وجه ممکن نیست واقع شود . لایبنیتس گفت هیچیك ازاین دوقسم نیست چه‌معنی سخن دکارت اینست که دستگاه آفرینش‌هرج‌ومرج‌است ونتیجهٔ رأی اسپینوزا این می‌شود که

---

(۱) La Monade des monades (۲) Necessite (۳) liberte

(٤) یعنی برای اعمال قدرت‌وجهی برای ترجیح نیست و ین‌قسم‌قدرت‌را روبانیان ــ Liberte d,indifférence میگویند .

خدا بی‌اختیار است ولیکن اینهردو نظررا بوجهی تصدیق‌هم میتوان کرد وباهم جمع میتوان نمود باین معنی که وجوب وضرورت‌دوقسم‌است . یکی‌هندسی که‌منطقی‌وعقلی(۱) هم میتوان گفت ویکی اخلاقی (۲) ضرورت هندسی یاعقلی که نتیجهٔ اصل‌امتناع‌تناقض است مانند این حکم‌است که دو ودو چهار میشود . ضرورت اخلاقی آنست که آنکه ارادهٔ عقلانی دارد در امری که بدووجه ممکن‌است واقع شود وجه بهتر را اختیار میکند واین میانهٔ قدرت بر تساوی واضطرار‌است ، اختیار‌است اما بی‌قید نیست‌وچون درست تأمل شود دیده میشود که‌ماهیت مقید بضرورت‌عقلی واصل امتناع تناقض است یعنی بغیراز وجهی که تعقل میشود ممکن‌نیست اما وجود یافتن ماهیات‌فقط تابع ضرورت اخلاقی واصل‌علت موجبه‌است یعنی‌اگر باخیر وصلاح سازگار باشد ایجاد میشودوگرنه نمی‌شود (۳) . پس نسبت بماهیت رأی اسپینوزا حق‌است ونسبت بوجود دکارت حق داشت ودرهرحال ذات‌پروردگار چنانکه از اضطرار وجبر منزه‌است فعل هوسناکانه هم شایستهٔ او نیست درفعل و ایجاد قادر ومختار است ولی ترجیح بی‌مرجح روا نمیدارد وبحکمت کار میکند .

مسئله قضا وقدررا لایبنیتس ،باین وجه حل‌میکند که‌هر امری که امتناع عقلی نداشته باشد درحد خودش البته ممکن است اما ازمیان امور ممکن‌آن امری واقع می شود که با امور دیگری که براومقدم‌بوده وبا اومقارنند سازگار باشد برحسب اصل امتناع تناقض واصل علت موجبه ومشیت الهی جز براین‌وجه قرار نمیگیرد.

باین اعتبار میتوان گفت همهٔ امور مقدر است چون رابطهٔ علت و معلول درکار است و بیرون آمدن معلول ازعلت حتمی‌است واین کیفیت را اروپائیان بلفظی (٤)ادا میکنند که‌معنی آن وجوب ترتب معلول برعلت است .

نسبت باعمال انسانهم لایبنیتس نه‌جبر(٥) قائل‌است نه‌تفویض‌وآزادی مطلق(٦) باین معنی که‌تفویض مطلق‌راقائل‌نیست چون مقدربودن‌امورراً بنابرترتب‌معلول برعلت وبحکم‌قاعدهٔ‌همسازی‌پیشین‌معتقداست بنابراینکه‌هرامری‌واقع میشودالبته‌معلول‌امری است مقدم براوومتناسب باامور یکه‌مقارن‌اومیباشند.جبرمطلق‌راهم‌معتقد نیست‌ومیگوید‌اختیاراست

---

(۱) Necessite geometrique یا Necessite logique یا Necessite - metaphysique

(۲) Necessite morale

(۳) مثل روشن این‌سخن اینستکه مثلا متساوی بودن قطره‌های دائره‌هندسی عقلا واجب است ودائره که قطره‌هایش متساوی نباشند فرضش متضمن‌تناقض‌است وممتنع‌است وحتی درعلم خداهم صورت نمی‌پذیرد اما ایجاد دایره امری است ممکن واختیاری‌اگر خیر ومصلحت باشد خداوند ایجاد می‌کند واگرنباشد نمیکند واین‌همان‌سخن‌است که‌حکما گفته‌اند اراده‌الهی بر امر محال تعلق نمیگیردولیکن درامور ممکن مختار است .

(٤) Determinisme - (٥) Fatalite (٦) Liberte d indifférence

(امر بین‌الامرین) زیرا که‌مختار کسی‌رامیگویند که فعلش ازروی شعورباشدودیگری اورا مجبور نکند وآن‌فعل ممکن‌«باشدنه واجب هندسی‌واین‌هرسه شرط درارادهٔانسان موجود است . شعور وعقل وقوهٔ تمیز داشتنش که آشکاراست اگرچه بیش‌و کم دارد و درهرحال محدود است . دیگری‌هم اورا مجبور نمیکند چون‌هر نفس‌انسانی‌یك جوهر فرداست وپیش‌ازاین گفته‌ایم که‌برجوهر ازخارج تأثیری وارد نمیآید وهر اثری ازاو بروز میکند از نیروی درونی خوداوست جزاینکه چون‌مخلوق‌است بالطبع محدوداست ومانند آفریدگار قدرت تام ندارد . اموری‌را هم که برآنها اراده میکند البته‌امور ممکن‌است یعنی اموری‌است که میتواندنکند یاخلاف آنهارا بکند پس‌باین بیان‌انسان فاعل مختار است هرچند مختاربودن‌او با مختار بودن آفریدگار بسیار تفاوت دارد ولیکن شك نیست که هرچه میکند با علم باینست که خلاف‌آن ممکن‌است‌واین‌اختیار است وبمقتضای مرجح بودن امر عمل میکند .

این‌بیان لایبنیتس‌را در جبرواختیار بعضی پسندیده ووافی میدانند اما بسیاری هم میگویند حق اینست که او بلفظ وصورت ظاهر قناعت کرده است چه‌تصدیق میکند که عقل وشعور و نیروی انسان محدود است واز این‌گذشته قبول دارد که‌فعل و اراده انسان همه معلول امور مقدم ومتناسب باامور متقارن او میباشند وقاعدهٔ همسازی‌پیشین را خوداو اختراع کرده‌است وچه بسا میشود که‌اختیارانسان ناشی ازدواعی است که خود آنها آگاه نیست . بااینحال چگونه میتوان‌معتقد شد که انسان فاعل‌مختاراست ؟

آخرین مطلب مهمی که از عقاید لایبنیتس در امور فلسفی و خدا شناسی و چگونگی آفرینش باقی مانده‌است که‌خاطرنشان کنیم اینست آن‌حکیم شرح‌مبسوطی دارد در اینکه این عالم خلقت بهترین عوالمی است که ایجادش ممکن بوده است نظر باینکه آفریدگار که فاعل مختاراست بنا برحکمت بالغه آنچه‌را بهتراست‌اختیار میکند . البته نمیگوید دردنیا بدی‌وشروجود ندارد ولیکن‌اظهار عقیده‌میکند که‌رویهمرفته خیر بیش ازشراست وآن اندازه که‌بعضی شکایت میکنند بدی‌غلبه‌ندارد چنانکه‌هر کس عمری درازکرده وگرم‌وسرد بسیارچشیده باهمه‌دلتنگی که‌ازروزگار داشته‌باشد اگر بنا شود عمررا ازسر بگیرد بسی شادمان خواهد بود . آن اندازه نقص وعیب هم که در دنیا هست بخداوند منتسب نیست . آفریدگار عملش مثبت است ووجودی‌است‌وبدی و نقص امرعدمی است . مخلوق که بالطبع وناچار محدوداست ازنقص‌وعیب مبری‌نمیماند و سیه‌روئی ازممکن‌هرگزجدا نمیشود وبنا برین وجودشر ناگزیراست وازکجا که سودمند نیست ؟ وعلم ما بحکیم‌ومهربان بودن‌خدامقتضی‌است که‌حکم کنیم باینکه سودمنداست وباحکمت‌ومصلحت‌موافقت‌دارد . وانگهی عالم خلقت‌را رویهمرفته بایدنگاه کرد وموارد خاص‌را نباید میزان گرفت‌درآن‌صورت دانسته‌میشود که‌خیروشر جهان را چون درست بسنجیم خیرغالب‌است وآنچه در عالم آفرینش روی میدهد ببهترین وجه‌است .

هرچند اکثر حکمای پیشینهم این نظر را اظهار کرده بودند که هرچیزی بجای خویش نیکوست ولیکن درمتأخران ومحققانی که ازارباب دیانت نبوده اند خاصه در اروپا کسی باندازهٔ لایبنیتس درین باب بحث نکرده ومبالغه ننموده است چنانکه خوشبینی(۱) او معروف وضرب المثل شده وبعضی ازظرفا بجدوبهزل سر بسراو گذاشته اند« آفرین برنظر پاك خطاپوشش باد » گفته اند .

پیش ازین گفته ایم که لایبنیس در همه رشته های معارف وارد شده وتحقیقات گران بها نموده است ولیکن نظرما درین کتاب همه متوجه بمباحث فلسفی است وبمسائل دیگر نمیپردازیم.

دراخلاق واصول ومبانی دیانت وسیاست وحقوق وعدالت هم گفتگو بسیار دارد ولیکن تحقیقاتش دراخلاق برآنچه دیگران گفته اند چیزی نمیافزاید وعلم اخلاق او مبتنی بر همان اصول فلسفی اوست که بآسانی میتوان استنباط کرد . در دیانت و سیاست هم چون مباحثاتش اساساً مربوط بعالم عیسویت است برای ماچندان سود مند نیست وبهمین اندازه که سررشته عقاید فلسفی لایبنیتس را بدست دادیم دانسته میشود که وجود او درعالم علم وحکمت چه تأثیر بزرك داشته است

فصل چهارم

حکمای انگلیس در سدهٔ هفدهم

بخش اول

هابز

طامس هابز(۲) درسال ۱۵۸۸ دریکی از شهرهای کوچك انگلستان زاده ودر سال سال ۱۶۷۹ درنودودوسالگی درگذشته است . پس ازانجام تحصیل بهرهٔ اومعلمی وندیمی بزرگزادگان شد وقسمت مهمی ازدوره زندگی او مصادف باانقلابات انگلستان بود ازاینرو بارها بمسافرت از انگلستان بیرون رفت گاهی بمصاحبت بزرگان وگاهی برای دوربودن ازناامنی وغوغای انقلاب. ازجمله مدتزمانی درفرانسه مقیم و بافضلای آن کشور همنشین بود.معلوماتی که در مدرسه فراگرفت ادبیات بوداما فلسفهٔ اسکولاستیك را که آنزمان بنیاد علم بود نپسندید واو از کسانی است که بافرنسیس بیکن ودکارت در خراب کردن اساس اسکولاستیك همکاری کرده است . درچهل سالگی بریاضیات و

---

(۱) Optimisme این خوشبینی را درزبان فرانسه باین عبارت ادامیکنند که مثل شده است «درین عالم که بهترین عوالم ممکن الوجود است همه چیز ببهترین وجه است . »

Tout est pour le mieux dans le meilleur des mondes possibles

۲ Thomas Hobbes

طبیعیات پرداخت ودرریاضی صاحب داعیه شد اما مقام بلندی نیافت . در حدود پنجاه سالگی بفلسفه مایل و بیشتربحکمت عملی یعنی سیاست واخلاق متوجه شدودراین‌رشته کتاب‌های‌چندتصنیف نمود وتحقیقاتش در این‌مباحث غوغا بلندکرد وبمشاجره بلکه بمخاطره دچار شد به‌بیدینی‌هم متهم گردید ویك‌اندازه‌جهان‌گردی وسرگردانیش از اینراه بود . باآنکه ازحکمای درجهٔاول نیست چون محقق‌وصاحب فکر بود وعمری دراز کرد وبپیری‌رسیدکم‌کم محترم ومعتبرگردید نظریاتش درافکارتأثیرمهم‌نموده و مخصوصاً درتأسیس علم‌نفس وعلم‌اجتماع مدخلیت تام داشته‌است تصنیف مهم در ایـن مباحث دوکتاب است یکی که بزبان انگلیسی‌است لویاتان (۱)نام دارد و دیگری بزبان لاتین بنام «اهل‌شهر» (۲) معروف است

☆☆☆

از حکمـای انگلیس کسانیکه صاحبنظرومحقق‌بوده وازخودرأی‌مستقل‌داشتند همه بمشرب اهل‌حس وتجربه متمایل ودرفلسفه مذهب مادی را میپسندیدند سردفتر آنهـا درپایان سدهٔ شانزدهم وآغازسدهٔهفدهم فرنسیس بیکن‌است که درجلدنخستین این‌کتاب بقدر کفایت‌اورا شناسانیده‌ایم هابز که اینك‌مختصری ازعقایدش‌را بیـان میکنیم درجوانی درك خدمت‌فرنسیس بیکن‌را نموده‌ودرعلم ازاو پیروی‌کرده ولیکن بیش ازاو ببرهـان قیاس وفلسفهٔ اولی توجه داشته وازاین‌جهت بدکارت نزدیکتراست وبافیلسوف فرانسوی معاصر بوده وازفضلائی‌است که‌برر‌أی‌های اواعتراضات کرده ومباحثات نموده است .

تعریفی که‌هابز ازفلسفه میکنداینست : شناخت معلولها بعلت و شناخت علتها بمعلولشان بوسیلهٔ استدلال درست استدلال وفکر درست یعنی جمع کردن معلومات باهم یا جدا کردن آن‌ها ازیکدیگر ؛ بعبارت دیگر فلسفه یعنی تجزیه وترکیب و تجزیه وترکیب تنها باجسام تعلق میگیرد وغیرازجسم هرچه‌هست موضوع‌فلسفه و علم نمیتواند شد ومربوط بدین وایمان است .

پس‌علم وفلسفه باجسم‌سروکار دارد خواه جسم طبیعی یعنی جماد و نبات وبدن های حیوانی وانسانی (علوم ریاضی وطبیعی) خواه اجسام اجتماعی ومدنی یعنی‌مردم واقوام و ملل (اخلاق‌وسیاست) ودرهمهٔاین‌علوم مدارعمل برتجربه وحس استوفکر و تعقل نیز بنیادش بر حس‌است . محسوسات بوسیلهٔ حافظه درذهن‌اندوخته‌میشود و معلومات را تشکیل میدهد که‌جمع وتفریق آنها فکر وتعقل‌را میسازد

حس‌هم‌چون‌درست بنگری‌حرکتی‌است که ازاشیاء در محیط احداث می‌شود و

---

(۱) Leviathan نام اژدهای‌هولناکی‌است که‌درتورات مذکور است و مقصود مصنف ازاین اژدها دولت وحکومت‌است که‌باید بسیار مقتدر باشد .

(۲) De cive ومقصود سیاست مدن‌است

بوسیله اعصاب بمغز انسان میرسد و نکته در اینجاست که محسوسات همه جز حرکاتی که در مغز و بدن انسان واقع میشود چیزی نیست و حادثات و عوارضی که بنظر ما میرسد همه توهم است چنانکه بتجربه می بینیم که چون بچشم ضربتی وارد می آورد اگرچه در شب تاریک باشد چشم برق میزند و روشنائی حس می‌شود و حال آنکه نوری در میان نیست.

نفس یا روح (روان) هم امر غیر جسمانی نیست و میان حیوان و انسان تفاوت در شدت وضعف مدارك است و ما نیز مانند جانوران گرفتار نفسانیات هستیم که برما مسلطند و اختیاری از خود نداریم. عقل هم از نفسانیات جلوگیری نمیکند و محرك انسان در اعمال تنها مهر و کین و بیم و امید است هر حرکتی که در نفس واقع میشود اگر با زندگانی ملایم و مساعد است خوش آیند میباشد و انسان آنرا خواهان است و اگر منافی و مزاحم باشد ناخوش آیند است و شخص از آن می گریزد. مبدأ رنج و خوشی و الم و لذت همین است و داعی انسان هم بر آنچه میکند جز گرائیدن بخوشی و پرهیز از ناخوشی چیزی نیست یعنی میزان اخلاق و بنیادش بر سود و زیان است و نیك و بد اموری نسبی میباشند یعنی حسن و قبح امور برحسب سود و زیان آنهاست و نیك و بد و داد و بیداد در نفس امر وجود ذات حقیقت ندارد و آنچه مصلحت و خیر شخص در اوست همان نیك است و داد است پس مایهٔ کارهای انسان خودخواهی است.

دینداری از ترس کیفر و عذاب است و حتی شفقت و دلسوزی که کسی بر بیچارگان می‌آورد از رنجی است که میبرد چون تصور میکند که ممکن است بخود او همان بیچارگی روی دهد.

اکنون هیئت اجتماعیه را بنظر بگیریم. بعقیدهٔ هابز اینکه گفته‌اند: طبیعت انسان مدنی و اجتماعی است خطاست در حال طبیعی انسان دشمن انسانست و این عبارت از هابز معروف است که انسان برای انسان گرگ است(۱) هر کس هرچه می‌خواهد برای خود میخواهد و بضرر دیگری میخواهد بنابراین همه باهمه در جنك خواهند بود و هر که نیرویش بیشتر است پیش میبرد و این حق است طبیعی جز اینکه باینوضع امنیت میان مردم نخواهد بود و زندگانی تلخ و دشوار است چه بزرگترین نعمت ها برای هیئت اجتماعیه امنیت است پس مصلحت و سعادت در اینستکه وسیله استقرار امنیت را فراهم کنند و آن اینستکه هر کس از حق طبیعی و آزادی خود صرف نظر کند و پایبند عهد و پیمان شود. از اینروست که مردم برحسب تراضی و تبانی برای حفظ امنیت و پرهیز از جنك و جدال دائمی قواعد و قوانین وضع میکنند و خود را با آن مقید می نمایند جز اینکه رعایت قوانین و حفظ امنیت میان مردم بخودی خود صورت نمیپذیرد پس صلاح در اینستکه امور خویش را تفویض بیکنفر نمایند که او با قدرت و اختیار تام آنها را اداره کند و امنیت را با نیرو و زور نگاه بدارد

(۱) این عبارت بزبان لاتین چنین است Homo homini lupus

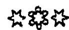
و برای چنین مدیری هیچگونه قید و بند روا نیست .

باری هابز درکارهای دنیا بدین است وفلسفه اش مادی‌است بنیاد علم را حس میداند و بنیاد اخلاق‌را سود و زیان و بنیاد سیاست را زور و استبدادمیپنداردوقدری ازاین عقاید نتیجه انقلاباتی‌است که در کشور اودست داده‌وازآن‌جهت آزار کشیده‌واگر خیر وآسایشی دیده در حمایت بزرگان و پادشاهان بوده است .درهرحال‌میتوان گفت عقایدی‌را که بسیاری اشخاص دردل‌دارند و بزبان نمیگویند یا عمل‌میکنندوخلافش‌را مدعی هستند هابز صادقانه بیان کرده وتحت قواعد واصول آورده‌است .

بخش دوم

لاك

جان‌لاك (۱) یکی از بزرگترین حکمای انگلیس درسال ۱۶۳۲زاده‌ودرهفتاد و دو سالگی در ۱۷۰٤ درگذشته است پس از تحصیلات‌عمومی‌چون‌فلسفهٔ‌اسکولاستیك را نمی پسندید بطب پرداخت ضمنا با بعضی‌ازبزرگان‌هم رابطه‌داشت باینواسطه‌دربارهٔ ازکارهای‌کشوری نیز دخالت یافت . بخارج انگلستان‌هم مسافرت‌کرده وخصوصاً در پاریس‌وهلاند مدتی اقامت نموده است بواسطه عقایدسیاسی که‌داشت‌مدتی‌ازعمر گرفتار آزار مخالفان بود اما جزئیات وقایع‌زندگانی‌او چیزی نیست که‌نقل‌آنهاسودی‌داشته باشد . در مسائل اخلاقی و تربیتی واقتصادی ومذهبی وسیاسی‌رساله‌های‌چندنوشته‌است و لیکن تصنیف مهم او کتاب‌فلسفهٔ اوست که «تحقیق درفهم‌وعقل‌انسانی»(۲)نام دارد و تقریباً تمام آنچه از فلسفهٔ او بیان خواهیم کرد نقل‌ازآن کتاب‌است



بار ها گفته ایم که یکی از مسائل‌غامضی که ازدیرگاهی‌مورد توجه‌دانشمندان گردیده مسئلهٔ چگونگی علم انسانی است یعنی اینکه‌انسان چگونه علم پیدا می کند و ادراکات بچه وسیله برای او حاصل میشود و چه اندازه حقیقت دارد و تا کجا با واقع مطابق است .

و نیز معلوم کردیم که از زمان باستان این مسئله را ایقسم حل کرده بودند که بعضی از مدرکات بواسطهٔ حواس پنجگانه یعنی بوسیلهٔ تن دست میدهد و بعضی‌اموررا هم انسان بوسیلهٔ عقل که‌امری مجرد وازتن‌جداست درمییابد ودیدیم که‌بعضی ازحکما که پیشوای ایشان افلاطون است‌مدرکات‌حسی رامعتبر ندانسته‌تنها برای‌معقولات‌حقیقت قائل شدند و معتقد بودند که‌معلومات عقلی‌درنفس انسان آشکار یا پنهان‌موجوداست

---

(۱) John Locke

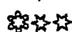
(۲) بزبان انگلیسی Essay concerning human understanding

(۳) بزبان فرانسه Essai sur L' entendement humain

و باید کوشید که هرچه از آن معلومات پنهان و بالقوه است آشکار و بالفعل گردد. بعضی دیگر از حکما که سردفتر آنها ارسطوست ادراکات حسی را معتبر و مبدأ علم انسان شمردند با توجه باینکه حس فقط جزئیات و مادیات را درك میکند و ادراك کلیات و مجردات مخصوص عقل است: بعضی هم مانند ابیقوریان و رواقیان علم انسان را منحصر بمحسوسات دانستند ومعقولات را نتیجهٔ محسوسات پنداشتند.

دکارت که برای فلسفه طرحی نوریخت محسوسات را فقط وسیلهٔ تشخیص سود و زیان چیزهای خارجی برای تن پنداشت و تحقیق کرد که معلوماتیکه از راه حس برای انسان حاصل میشود با واقع مطابق نیست و بنا براین در علم اعتماد برعقل باید باشد و اظهار عقیده کرد براینکه گذشته از تصوراتی که از راه حس از خارج وارد ذهن می شود و آنچه ذهن خود بقوهٔ متخیله جعل میکند معانی دیگر در ذهن انسان هست که فطری است(۱) یعنی خاصیت روح یا عقل انسانست بعبارت دیگر آنها را خداوند درعقل انسان ودیعه نهاده است، حکمای دیگر هم که کارتزین شمرده شده اند این عقیده را داشتند و تصدیق میکردند و پیش ازاین گفته ایم که آنان را اصحاب عقل نامیده اند.

در خود انگلستان هم از معاصران لاك کسانی بودند که مذهب افلاطون را داشتند ودرباب وجود معانی فطری با دکارت موافق بودند امالاك که در بسیاری از چیزها با دکارت موافقت داشت در باب معانی فطری با او مخالف شد و کتاب معتبر او که پیش نام بردیم یعنی «تحقیق درعقل انسان» ازینرو نگاشته شده و آن نخستین کتابیست که در چگونگی علم انسان بتفصیل وارد گردیده ومبدأ شده است برای بحث طولانی که حکمای اروپا درین باب نموده اند و درواقع لاك ازمؤسسان روانشناسی علمی میباشد. اینك خلاصه و اصول مطالب آن کتاب را بدست میدهیم.



بعقیدهٔ لاك معلومات یعنی تصورات ذهنی انسان فطری نیست چه اگر فطری بود در ذهن همواره حاضر میبود مگر اینکه قبول کنیم که معلومات فطری است اما انسان از آنها آگاه نیست و این سخنی است بی معنی وتناقض دارد.

و نیز اگر معلومات انسان فطری بود همهٔ کس آنها را میداشت وحاجت بتحصیل نبود و حال آنکه آشکار است که هیچکس نیاموخته دارای معلوماتی نمیشود ومیدانیم که کودکان و وحشیان وعامیان بسیاری از معلومات را ندارند واگر درست تأمل کنیم در می یابیم که معلومات انسان مکتسب و نتیجهٔ تجربه است جز اینکه بسیاری از آنها را شخص از کودکی کسب میکند و باین واسطه چنین مینماید که از آغاز زندگانی آن معلومات را دارد وحال آنکه از آغاز زندگی بندی کسب معلومات را میگذارد و همه را بتدریج در مییابد

(۱) Idées innees

اینکه می‌گویند بعضی معانی‌هست که‌همه‌مردمان آنها را تصدیق دارند واین دلیل برفطری‌بودن آنهاست اشتباه‌است چون‌مسلم نیست که‌آن‌معانی‌راهمه‌کس تصدیق داشته باشد وبرفرض که چنین‌باشد دلیل‌برفطری‌بودن آنها نمیشود ومیتوان گفت‌آن معانی‌را همه از یکدیگر کسب میکنند.

بعضی‌مفهومها راهم که‌ادعا کرده‌اند که‌فطری‌هستندیاممکن‌است‌چنین بنظرآیند لاك برمیشمارد وتحقیق میکند که‌فطری‌نیستند مثلا مفهوم تساوی(اینهمانی) ویگانگی جزء وکل وجوهر وخدا وپرستش ومانند آنها چنانکه در باب مفهوم خدا میگوید بسیاری ازاقوام هستند که هیچ‌تصوری‌ازخدا ندارند بلکه درزبان آنها لفظی برای این‌معنی نیست. ازاین‌گذشته آنهاهم که نام‌خدارا شنیده‌اند آیا همه‌تصوری که‌ازخدا دارند یکسانست؟ صرف‌نظر ازکسانی‌که منکر وجود خدا هستند آیا تصوری که پیرزن روستائی ازخدا دارد همانستکه حکما وعرفا دارند؟ وآیا این‌تصورهارابااین اختلافها میتوان فطری‌دانست؟

واما اینکه گمان رفته‌است که‌بعضی اصول‌اخلاقی درنزدمردم فطری‌است آنهم اشتباه‌است. بعضی خواهشها وآرزوهارا میتوان گفت فطری‌است مانندآرزوی‌خوشی وبیزاری ازرنج اما اینها طبایع‌است نه‌حقایق واصول اخلاق یعنی‌حسن وقبح درمردم عمومیت ندارد وبسا امور درنزد قومی زشتست و در نزد قوم دیگر زیباست. بعضی چیزها دریك‌دیانت ممنوع وحرامست ودردیانت دیگر جایز ومباح. بعضی‌اقوام‌وحشی رامی‌بینیم که آدم میخورند واین‌کاررا نه برسبیل اتفاق وازروی هوای‌نفس‌یااضطرار میکنند بلکه جایز ومستحسن‌میدانند. ازاین گذشته‌چیزهائیهم که حداکثرمردم‌نیکو یا واجب میدانند اگربپرسی چرا نیکو ویاواجب‌است یکی‌میگوید چون‌حکم‌خداست دیگری میگوید چون شرافت انسان این‌قسم مقتضی است سومی میگوید دل گواهی می‌دهد پس با این اختلافات چگونه می‌توان این‌اصول را فطری دانست؟ وچه بسیار عقاید واصول دراذهان راسخ است که‌چون‌درست تحقیق‌کنی می بینی فلان پیرزن یا فلان دایه در کودکی بذهن ما فروبرده وبطول زمان وانس وعادت برای ما حکم خدا وعقیده صحیح‌شده ومانند عقاید دینی و اصول اخلاقی پیروی آنها را واجب دانسته‌ایم.

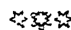
وچون‌معانی وتصورهافطری‌نشد تصدیقهاواحکام وقضایاهم که‌آنهاساخته میشود بطریقی اولی فطری نخواهد بود والبته مقصود این نیست که درعالم حقایقی نیست واصول وقواعدی وجود ندارد عالم خلقت همانا حقیقتی دارد وقوانینی برحسب طبیعت برآن حاکم‌است اما این‌غیرازآنستکه آن حقایق واصول برانسان‌بفطرت‌معلوم باشد و حاجت باکتساب نداشته باشد.

درفطری‌دانستن معلومات حقیقت اینستکه چون دیده‌اند بعضی احکام وقضایا

مورد تصدیق همه کس است و نیز بعقل خود رجوع کرده و آنها را درست یافته و محل تردید ندانسته‌اند چنین پنداشته اند که از روزی که بدنیا آمده‌اند آن حقایق را میدانسته و تصدیق داشته‌اند پس دنبال کشف مبدأ و منشأ آن‌ها برنیامده‌اند. بعضی‌را تنبلی فکر مانع شده و بعضی‌را خودپسندی بشر برآن‌داشته که بگوید این‌حقایق‌را خدا در وجود انسان سرشته‌است وطبیعی و فطری‌او میباشد.

و نیز گفته‌اند بعضی اصول واحکام اخلاقی فطری‌است چون که‌دل بدرستی آن‌ها گواهی میدهد ووجدان(۱) حکم میکند ولیکن اگر درست تأمل‌شود دانسته میشود که وجدان مردم مختلف است و دل همه کس بیك‌چیز گواهی نمیدهد وچه بسیار چیزها هست که دل بآن‌ها گواهی میدهد ووجدان حکم میکند ولی سبب حقیقی‌آن انس‌و عادت است واگر غیرازین بود و حسن‌وقبح کارها بفطرت معلوم بود بتعلیم وتربیت اخلاقی حاجت نبود.

در فصل پیش گفتیم که لایبنیتس بالاك درین عقیده مخالفت کرد ودر مقابل کتاب او که این تحقیقات درجزء اول‌آن بعمل آمده وتحقیقات دیگرش دربارهٔ علم انسان همه مبتنی برهمین‌نظر است کتابی بنام «تحقیقات تازه درباره فهم‌وعقل‌انسانی» نگاشت وبیان کردیم که چگونه وجود معانی فطری‌را توجیه‌کرد ومعلوم نمود که بسیاری از مدرکات انسان درذهن او بالقوه هست و پنهانست واینکه می گوئیم معانی برای انسان فطری‌است غرض‌این نیست که‌همه معانی‌درذهن‌او درهمه‌حال حاضرو بالفعل موجوداست بلکه غرض اینست که‌انسان قوهٔ درك وكشف‌آن معانی‌را دارد ویقین‌استکه اگر آن‌معانی درذهن انسان نهانی موجود نمیبود نمیتوانست آن‌هارا دریابدچنانکه‌در ذهن حیوان بهیچوسیله نمی‌توان آن‌معانی را وارد نمود واشتباه لاك ازاینجا برخاسته است که‌حقایق واجب وضروری را باحقایق ممکن وعادی فرق‌نگذاشته‌است‌واگر فرق گذاشته بود برمیخورد باینکه حقایق واجب همچون اصل امتناع تناقض ومانند آن‌ها چاره ندارد از اینکه درعقل انسان بفطرت موجود باشد ومعلومات و تصوراتی که می‌توان گفت بتجربه ومشاهده برانسان معلوم میشود فقط آن هاست که عقل بوجوبشان حکم نمیکند وازانکارشان امتناع ندارد (۲)



مندرجات کتب لاك منحصر بنفی معانی فطری نیست وپس از فراق از این مبحث وارد میشوددر اینکه‌مبدأ ومنشأ معمومات انسان چیست پس انواع مختلف معانی را از مد نظر می گذراند واز جهات چندتقسیم میکند ومنشأ آن هارا بدست میدهد و اشتباهاتی که درباب آن‌معانی برای مردم دست‌داده معلوم میسازد ودرچگونگی آنها

(۱) Conscience

(۲) این تحقیقات ازباب اول کتب باظر بباب‌اول‌ازکتاب لایبنیتس گرفته شده است

بتفصیل تحقیق میکند ونکته سنجی‌های دقیق مینماید واعمال دماغی انسان را که منتهی بدرك آن معانی میشود تشخیص میدهد و احوال نفسانی که از آنها ناشی میشود معین میکند و نتایج اخلاقی که حاصل میشود بدست میدهد چگونگی الفاظی را که دلالت بر آن معانی دارند مورد ملاحظه قرار داده بالاخره کیفیت حصول علم ومعرفت را بوسیلهٔ آن معانی و مفهوم ها در نظر میگیرد و ما اگر بخواهیم در این جمله وارد شویم سخن دراز میشود پس ناچار مهمترین آنهارا باشاره میگذرانیم تا نمونهٔ از تحقیقات او باشد. میگوید:

ذهن انسان در آغاز مانند لوح سفیدی است که هیچ چیز بر آن نگاشته نشده باشد ولی کم کم تجربه معلومات را در آن نقش میکند وتجربه دو قسم است یکی احساساتی که از اشیاء خارجی در می یابد دیگر مشاهدات درونی که بتفکر وتعقل برای او دست میدهد و تعقل معلومات حاصل درذهن را میپرورد ومیورزد. مطالعه دراحوال کودکان این سخن را بدرستی روشن میکند که چگونه ذهنشان روز بروز بواسطهٔ تجربهٔ یعنی تنوع احساسات وتعقل وسعت می یابد ودرهرحال هیچیك ازمعلومات وتصورات نیست که بیکی از این دو مبدأ یعنی حس وفکر منتهی نشود وفکر وتعقل هم پس از آن پیش میآید که محسوساتی در ذهن وارد شده باشد و اینکه گفته اند نفس دائماً درحال تفکر است مسلم نیست و خلاف مشهود است و این ادعا چنان است که بگویند جسم همواره در حال حرکت است وحرکتش دیده نمیشود یا بگویند شکم همیشه گرسنه است ولی بعضی اوقات متوجه نیست.

باری ذهن در امر علم بکلی منفعل است مانند آئینهٔ که دراو عکس میافتد وتعقل هر اندازه عالی باشد جز حس و مشاهدهٔ درونی منشأ دیگر ندارد واز عبارات معروف لاك است که «جز آنچه بحس درآمده باشد هیچ چیز درعقل نیست» وجواب لایبنیتس هم معروف است که گفته است «آری جز آنچه بحس درآمده باشد هیچ چیز درعقل نیست مگر خود عقل» چون خود لاك منکر عقل نیست.

تصور (یا مفهوم یا معنی) (۱) دو قسم است بسیط و مرکب مفهوم بسیط بوسیله حس یا فکر حاصل میشود و ذهن نسبت بآن منفعل است یعنی فقط پذیرنده است همینکه آن معانی را دریافت کرد آنهارا بقوهٔ فعلی با هم جمع میکند ومعانی مرکب را میسازد و ذهن انسان جز این دو قسم معنی نمیتواند دربر داشته وهمچنانکه انسان نسبت بامور مادی جز جمع و تفریق موادی کاری نمیتواند بکند ونه یك ذره میتواند ایجاد نماید ونه یك ذره را میتواند معدوم بکند نسبت بمعانی و تصورات هم چنین است.

بعضی از تصورات بسیط از راه یك حس تنها حاصل میشود مانند رنگ و آواز

---

(۱) یاد آوری میکنیم که دراینجا معنی و مفهوم و تصور هرسه ترجمهٔ Idée است باعتبارات مختلف وهرسه را میآوریم تا برای اصطلاح مطلب روشن باشد گاهی هم ناچار میشویم همین کلمه را علم یا معلوم ترجمه کنیم.

و مزه و بو و گرمی و سردی و یکی از آن تصورات مهم که بوسیلهٔ لامسهٔ حاصل میشود تصور جرم (۱) است یعنی آنچه مانع عدم تداخل است . بعضی از تصورات از راه چندین حس حاصل میشود و بیشتری بواسطهٔ باصره و لامسه مانند زمان و بعد یا فضا و حرکت وسکون وشکل . تصورهای بسیطی که از راه فکر حاصل میشود تصور ادراک است و اراده وقدرت و وجود و وحدت و الم و لذت و مانند آنها

تصورات و معانی بعضی مثبت اند و بعضی منفی . تصورهای مثبت مانند گرمی و روشنائی است و تصورهای منفی مانند سردی و تاریکی .

آنچه در عقل وارد میشود وذهن درك میکند تصور یا معنی یا مفهوم است ولی قوهٔ را که در چیز ها هست که تصور را درذهن ایجاد میکنند خاصیت (۲) میگوئیم مثلا سفیدی در ذهن مفهوم یا معنی یا تصور است و دربرف خاصیت است وخاصیت دو قسم است. بعضی ذاتی جسمند و از آن منفك نمیشوند و آنهارا خاصیت نخستین مینامیم مانند جرم و بعد وشکل وعدد و حرکت یاسکون . بعضی خاصیت ها مربوط بذات جسم نیستند و عرضی اند و فقط احساساتی هستند که بواسطهٔ خاصیت های نخستین درذهن ایجاد میشوند مانند رنك و بو و آنهارا خاصیت های دومین میگوئیم .

ایجاد مفهومات در عقل بواسطهٔ اینست که او چندین قوه دارد . یکی ادراك (۳) که نخستین مرحلهٔ علم است . دوم حفظ (٤) که معلومات را در ذهن نگاه میدارد و در موقع بیاد (٥) میآورد. سوم تمیز (٦) که معانی را ازیکدیگر جدا میکند وتشخیص میدهد. چهارم سنجش (۷) که نسبت میان معلومات را درمییابد .پنجم ترکیب (۸) که معانی بسیط را با هم جمع کرده معانی مرکب میسازد . ششم تجرید یا انتزاع (۹) که یك معنی جزئی را که از مشاهدهٔ یك فرد معلوم شده ازمقارناتیکه همراه دارد جدا میکند ومفهوم کلی میسازد

از این شش قوه که برشمردیم پنج قوهٔ اول میان حیوان وانسان مشترك است وششمی مخصوص انسان است ، وسه قوهٔ اول فقط انفعالیست ودرسه قوهٔ آخر نفس فعالیت دارد و بواسطهٔ این سه قوه از تصورات بسیط تصورات مرکب را میسازد .

تصورات مرکب هم سه قسمند : تصور حالات (۱۰) تصور ذوات (۱۱) تصور اضافات (۱۲)

---

(۱) مصنف برای این معنی لفظی بکار برده است که گاه جمود و گاه استحکام باید ترجمه کرد (برابر Solidite) و لیکن منظور جسمیت جسم است که مانع تداخل است وماجرم را مناسب تر دانستیم - (۲) Qualite

(۳) perception — (٤) Rètention (٥) Memoire

(٦) Discernement - (۷) Comparaison - (۸) Composition

(۹) Abstraction (۱۰) Idèes de modes

(۱۱) Idees de sudstances- (۱۲) Idees de relation

مثلا تصور مکان وشکل و دوری (مسافت) حالتهای ترکیبی هستند ازتصور بسیط بعدکه بباصره ولامسه حاصل شده‌اند، وتصور موقع وساعت وروزوسال ومانند آن‌ها حالاتی‌هستندازتصور زمان وپی‌درپی بودن چیزها که بواسطه پیاپی آمدن تصورات درذهن حاصل میشوند وتصور متناهی ونامتناهی وجاوید حالاتی ازتصورکمیت ومقدار میباشد. واگرکسی ایرادکند که تصور نامتناهی و جاوید ازکجا بذهن ماوارد شده در صورتی که چیزی درخارج نیافته‌ایم که زمان یامقدارش بی‌نهایت باشد لاك جواب میگوید این تصورات معانی منفی میباشند چه تصورات مثبت ذهن البته همه محدودند تصور نامتناهی چنانکه لفظش دلالت دارد از نفی حد ونهایت حاصل میشودبواسطهٔ اینکه ذهن توانائی دارد که بر هرمقداری مقداری تازه بیفزایدولازم نیست بینهایتی را بطور مثبت ادراك کند ونباید اشتباه کرد تصور بینهایت بودن زمان یافضا یاعددرا با تصور زمان یابعد یاعدد بینهایت، چه بینهایت بودن مقداررا میتوان پذیرفت بواسطهٔ همینکه میتوانیم برهرمقداری مقداری دیگر بیفزائیم اما مقدار بینهایت را نمیتوان تصور کرد یعنی ادراك وذهن ما گنجایش مقدار بینهایت را ندارد بعبارت دیگر بینهایت بودن زمان یابعد یا عددرا تعقل وتصدیق میتوان کرد اما تصور نمیتوان نمود.

یکی دیگر ازاین تصورها تصور قدرت وتوانائی است یعنی چون تغیررا در چیزی میبینیم ومشاهده میکنیم که چیز دیگری آن تغیررا سبب شد تصور توانائی برانفعال برای چیز نخستین وتصور توانائی فعل برای چیز دومین بذهن میآید وبهترین وجه ادراك توانائی آنستکه شخص درخود مشاهده میکند که فکری یاعملی را می تواند بکند ومی تواند نکند وازاینجا تصور اراده درذهن حاصل میشود که توانائی برفعل یاترك فعلست و چون اراده را بکار بیندازیم آن‌را عزم وقصد گوئیم.

اما تصور ذوات این قسم روی میدهد که ذهن دربعضی موارد متوجه میشود که یکعده از تصورات بسیط که بوسیلهٔ حواس مختلف حاصل میشوند همواره باهم هستند بنابرین مجموع آن تصورات را یکچیز میانگارد. مثلا ذاتی که آن‌را خورشید مینامند چیزی نیست مگر مجموع تصور گردی وروشنائی وگرمی وحرکت منظم دائمی که چون این مجموعه همیشه باهمند یك چیز پنداشته شده وآن‌را خورشید نامیده‌اند. پس اهل تحقیق بتشخیص جوهر وعرض قائل شده‌اند وفرض کرده‌اند موضوعی هست برای صفاتی که تصورات بسیط را درذهن تولید میکند وآن موضوع خیالی را جوهر وآن صفات را عرض خوانده‌اند ولی ماجوهر خالی ازعرض را بهیچوجه نمیدانیم چیست. واین فرض مانند آنستکه بعضی میگویند زمین برروی شاخ گاو است وگاو برپشت سنگ پشت و سنگپشت درآبست وچون بپرسی آب درکجاست درمیمانند. حکماهم ازاین جهت گرفتارمشکلات شده‌اند که درحالیکه انسان جز براعراض برچیزی معرفت ندارد خواسته اند ازاعراض تجاوز کنند وگمان کرده‌اند برحقیقت معرفت یافته‌اند.

آمدیم بر سر تصور اضافات که عبارتست از نسبت دادن چیزی بچیزی مهمترین آن‌ها تصور علت و معلولست باین معنی که چون تبدلهائی همواره بریکسان در احوال چیزها مشاهده میکنیم و چیزهای دیگری را میبینیم که همواره آن تبدل‌هارا میدهند پس آن تبدلهارا معلول و چیزهائیکه این تبدیلهارا میکنند علت میدانیم و نیز از همین راه تصور آفرینش وزایش وساخت و تغییر برای‌ما حاصل میشود .

کهنگی و تازگی و پیری وجوانی و پس‌و‌پیش وزیر و بالا و شدید وضعیف‌ومانند آن‌ها تصورهای اضافی هستند که‌مربوط بزمان ومکان و کمیت می باشند . ملاحظات دیگری که درخصوص تصورات هست اینستکه‌بعضی ازآن ها روشنند و بعضی تیره‌ومبهم و بعضی حقیقت هستند یعنی‌بازاء آنها‌حقیقتی درخارج‌هست و بعضی موهوم وتخیلی‌هستند (تصورات بسیط همه حقیقی وتصورات مرکب که مخلوق ذهن ما هستند بعضی حقیقی و بعضی مخیلند) و بعضی تمامند و بعضی ناتمام (برحسب اینکه حقیقت آن هارا تمام میدانیم یااینکه معرفت‌ما برآن‌ها ناتمام‌است) و بعضی صحیح‌اند و بعضی غلط ودر بارهٔ همهٔ‌این اقسام تحقیقاتی هست که اگر بخواهیم بآن‌ها بپردازیم سخن درازمیشود(۱)وما چنانکه پیش گفته‌ایم‌فقط فهرست مختصری‌ازمطالب مهم کتاب لاك‌را بدست‌میدهیم واز وارد شدن درانواع واقسام معانی وچگونگی آن‌ها ونکا تیکه درآن‌ها هست واستفادهٔ ازآن‌ها میتوان کرد واموریکه ازآن‌ها باید پرهیز کرد تاخطادست ندهد وبسیاری از جزئیات آن‌ها ناچار بن میزنیم که‌آن تحقیقات خود چندین برابر این کتاب ما شرح وبسط دارد وهمه قابل توجه است .



نظر باینکه انسان معانی ذهنی خودرا بلفظ‌درمیاورد ومیان‌لفظ‌ومعنی‌مناسبات‌تام دائمی هست پس‌لاك بمناسبت تحقیق‌درمعانی بمبحث الفاظ نیزواردشده ویکی‌ازمؤسسان فلسفهٔ لغت گردیده‌است وازاین‌مبحث نیزما ناچاریم فقط ببعضی‌مسائل برجسته‌را باشاره خاطرنشان کنیم ازاین قرار

خداوند چون‌طبع انسان‌را مدنی واجتماعی ساخته برای‌اینکه افراد بتوانند با یکدیگر مرتبط باشند قوه وآلت سخنگوئی بایشان داده‌است ازاینرو مردم جعل الفاظ کرده‌اند یعنی بعضی صورتهارا نماینده بعضی معانی قرارداده‌اند وایکاررا فقط باختیار خود کرده‌اند وازهیچ‌سو الزامی نداشته وبرعایت سرایط خاصی مقید نبوده‌اند واینکه بعضی مردم میان الفاظ ومعانی مناسبت وارتباط طبیعی وضروری فرض کرده‌اندخطاست چه اگر چنین بود نوع بشر همه یکزبان داشتند وحال آنکه چنین نیست‌سهل‌است‌اهل یکزبان‌هم همیشه سخن یکدیگر را بدرستی فهم نمیکنند .

اگر بسخن گفتن کودکان توجه کنیم درمییابیم که‌درآغازآنچه بلفظادا میکنند

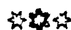
---

۱ - این تحقیقات از باب دوم از کتاب لاك گرفته شده است

معانی جزئیست نخستین الفاظیکه میگویند مادر و پدر و دایه‌است و لیکن وقتیکه مادر میگویند شخص مادر خودرا درنظر دارند نه‌مادررا بطور کلی ؛ پس‌ازآنچون مردان وزنان دیگری‌می‌بینند که شبیه پدر ومادرایشان هستند کم کم معنی‌کلی مردیازن درذهن ایشان حاصل میشود ویقیناً درنوع بشر درآغاز همچنین واقع شده وهمه الفاظیکه‌جعل کرده‌اند نخست برای معانی جزئی بوده‌است وچون چیزهائیکه باآنها سروکار پیدا می کردند و اموریکه بآن مبتلا میشدند بسیار شد ناچار برای‌اینکه الفاظ بیشمار نشوند نظر بشباهت چیزها بیکدیگر اختلافات جزئیرا درآنها کنار گذاشته و بهمه‌چیزهای‌متشابه یکنام داده ومشابهتهارا انتزاع کرده‌اند و باینوجه معانی کلی در ذهن‌انسان‌ساخته‌شده است . پس کلی حقیقتی ندارد وذهن انسان معانی کلیرا جعل کرده است و این همه مباحثاتیکه دربارهٔ حقیقت کلیات کرده‌اند پوچ‌وبیحاصل بوده‌است . اینکه‌برای انواع موجودات حدود مشخص فرض‌کرده‌وحتی بعضی ازحکمامانند افلاطون فقطبرای نوعیت آن‌ها حقیقت قائل بودند خطا بوده ومتوجه نشده‌اند که موجودات همواره درحال‌تغییر وتبدیلند و درقالبهای ثابت ریخته نشده‌اند ومقولات ده‌گانه وصور نوعی ونفس‌نباتی وحیوانی وبسیاری دیگر ازامور که بطورکلی گفته میشود فقط لفظ وصوتند که‌ضعف ادراك بشر آنهارا سر پوش نادانی خود قرار داده‌است

نکتهٔ دیگر اینکه همچنانکه معانی اولی که درذهن‌انسان تشکیل میشود ناشی ازحس‌است الفاظیهم که‌بشر جعل‌کرده است‌درآغاز برای همه‌محسوسات بوده سپس چون‌ذهن مردم‌وسعت یافته‌وقوهٔ‌تجرید واننزاع پیدا کرده کم‌کم‌معانی‌الفاظ منقول شده وآن‌هارا بمعانی معقول‌دلالت‌داده‌اند وحتی الفاظیکه برکاروعمل وبرچیزهائیکه‌یکسره ازحس دورمیباشند دلالت میکنند در آغاز از محسوسات‌برآمده‌اند وشاهد این‌مدعا اینستکه هنوز بعضی‌مفهومهای معنوی‌را باالفاظ مربوط باحساسات تعبیرمیکنیم مثلا می گوئیم‌ازفلان‌کار سیرشدم و بفلان‌امر تشنه‌ام وازفلان‌کس دل برکندم و نیز میدانیم که انگاشتن ازنگارش‌است (۱) وامثال این‌الفاظ بسیارند ویقین‌است که‌اگر مبدأهمه‌الفاظ را میتوانستیم معلوم‌کنیم می‌دیدیم که همهٔ معقولات بمحسوسات منتهی میشوند

پس‌الفاظ همه درآغاز دال‌برجزئیات بوده‌اند ومعلوم‌کردیم که‌همه برمحسوسات دلالت داشته‌اند وکم‌کم باستعاره وبرحسب مناسبت بمعقولات نقل‌شده‌اند(۲)



باب آخر کتاب‌لاك درچگونگی‌علم ومعرفت یعنی‌دانش انسان است و خلاصهٔ تحقیقاتش اینکه چیزی نیست مگر درك سازگاری و ناسازگاری تصورات ومعانی

(۱) شواهدی که‌لاك برای مثال این‌الفاظ آورده لغات زبان انگلیسی‌است وچیزهای دیگری است . ما از زبان فارسی شواهد آوردیم تاخوانندگانی که‌زبان خارج نمیدانند دریابند

(۲) این تحقیقات از باب سوم کتاب لاك گرفته شده‌است

که‌درذهن‌ماهست ، بعبارت دیگر احکامی‌است که‌ذهن‌ما درمناسبات میان تصورات خود میکند وآن مناسبات نخست مساوات‌است (اینهمانی) (۱) وغیریت (این‌نه آنی) (۲) مساوات یعنی اینکه دوتصوررا تشخیص بدهیم که یکی‌هستند و باهم مساویند و عین یکدیگرند وبگوئیم این همانست مانند اینکه سه‌چهارتا دوازده‌تاست وغیریت آنستکه یکی غیرازدیگری‌است‌وبگوئیم این‌نه‌آنست مانند اینکه سبزغیرازسرخ‌است.دوم اضافه است مانند نسبت پدر پسر یانسبت بزرگتر بکوچکتر یانسبت مشابهت وبیشباهتی. سوم مقارنه است یعنی‌اینکه دوچیز باهم‌باشند(همبودی)(۳) مانندداینکه هواسرداست‌یابرف گرم نیست که عبارتست ازاثبات یانفی سردی‌وگرمی برای هوا وبرف . چهارم‌تصدیق بوجود تحققی برای‌چیزیکه تصورش را داریم‌مانند اینکه خدا موجوداست واین چهار قسم نسبت را میتوان بدوقسم برگردانید که‌اضافه وجود باشد زیراکه‌اینهمانی واین نه‌آنی‌وهمبودی (مساوات وغیریت ومقارنه)رامیتوان‌ازمقول‌اضافه‌شمرد. پس‌دانش‌واقعی میشود اثبات‌یانفی اضافه واثبات یانفی وجود خارجی برای مفهومات‌و تصوراتی‌که در ذهن داریم .

دانش گاه‌وجدانی وحضوری است وآن وقتی استکه‌ذهن بیواسطه نسبت میان دو تصوررا ادراك وتصدیق کند مانند علم نفس بوجود خودواینکه سه‌بایك‌ودو برابر است واینکه مثلث غیراز مربع‌است‌واین‌قسم‌ازعلم کاملا یقینی‌است ، وگاه‌کسبی‌وتعقلی است وآن‌وقتی‌است که‌برای درك نسبت میان دومعنی احتیاج‌بتصور معانی دیگرهست که واسطه باشند واین‌تعقل‌استدلالست مانند علم باینکه مجموع زوایای‌مثلث‌دوقائمه‌است ویااینکه جهان‌آفریدگار دارد والبته این‌قسم‌دوم‌ازدانش مانندقسم‌اول روشن وآشکار نخواهد بود ویقین دراو بسته باینست که تصورهای واسطه وجدانی‌وحضوری‌باشند

ازاین دوقسم دانش که بگذریم هرآگاهیکه برای مادست‌دهد گمان‌وپنداراست

قسم سوم ازدانش‌آنست که بواسطه‌حس‌حاصل میشود وهرچند منکر موجودات محسوس‌شدن چندان معقول نیست‌ولیکن البته یقین برآن‌هاهم مانند یقین بر معلومات وجدانی وتعقلی‌نیست وازنظر علمی وفلسفی میتوان آن‌را درزمرهٔ گمانها وپندارها بشمارآوردولی درامور زندگانی دنیوی‌البته باید بحقیقت‌محسوسات یقین‌داشت

دانش انسان ازآنکه هست البته ممکن‌است بیشترشودولی‌نظرباینکه داش جز درك سازگاری ویا ناسازگای تصورات‌ذهنی چیزی‌نیست یقین است که اندازهٔ داش

---

(۱) Identie

(۲) Diversite (۳) Coexistence اصطلاحات فارسی‌که برای این‌معانی ساخته ایم شاید سطر غریب آید ولیکن اینجانب آنهارا نامناسب نمی‌دانم وگمانم اینست‌که بآسانی مایوس می‌توانندشد وازالفاظ عربی که برای آن‌ها هست مناسب‌تراست چنانکه این‌همانی بنظر این جانب بهتر از تساوی است معهذا اگر دیگری اصطلاحات مناسب تر بیابد البته خوشوقت خواهم شد .

انسان از حدود تصورات ذهنی بر تر نمیرود بلکه ازآن حدودهم کمتراست وبنابرین ما نمیتوانیم بر کل آنچه دانستنش راآرزو داریم داناشویم• مثلایقین نیست که عاقبت بتوانیم این مسئله را حل کنیم که آیا خداوند بجسم قوهٔ ادراك داده یا نداده است وعلم ما بر نفس خودمان مسلم هست اما از حقیقت او چیزی نمیدانیم واگر تحقیقاتی که در باب تجرد نفس بعمل آمده دقت شود دیده میشود که از روی حقیقت ویقین نه بمجرد بودن او میتوانیم حکم کنیم نه بمادی بودن ، و همچنین نمیدانیم آیا بعد و ادراك دوامر متباینند یا نه وهمچنین ربط میان خاصیتهای نخستین ودومین چیزها را نمیدانیم مثلا معلوم نیست درشتی یاشکل یاحرکت جسم با رنك وبو و مزهٔ آن چه مناسبت دارد وچه میشود که این چیز سبزاست وآن چیز سرخ است یا تلخ وشیرین است •

چون گفتیم دانش چیزی نیست جز اثبات یا نفی اضافه ، یعنی تشخیص نسبت‌های موجود میان تصورات و اثبات یا نفی وجود چیزی که تصور ازاودرذهن حاصل شده است پس دانش واقعی آنست که در اواین دوامر محقق شود•

این دانش واقعی در روابط تصورات بسیط و مرکبی که مصداقشان از ذهن بیرن نیست حاصل شدنش بمجرد اینست که نسبت میان آنهارا درك کنیم واز همین راه میتوان بر آنها اطمینان ویقین کرد اما درتصورات مربوط بذوات که مصداقشان ازذهن ما بیرون است وروابط وخاصیت‌های نخستین ودومین آنها دانش واقعی که بتوان بآن یقین کرد تنها بدرك نسبت میان آنها حاصل نمیشود وباید بتجربهٔ معلوم شود که آن تصور ها با مصداق خارجی مطابقت دارد یا نه اینست که در علوم ریاضی واخلاق وسیاست مدن و مانند آنها بمجرد تعقل میتوان یقین بحقیقت کرد ودر علوم طبیعی تعقل واستدلال کفایت نمیکند و باید بمشاهده و تجربه پرداخت .

تا اینجا گفتگو از ماهیات بود اما علم بوجود سه قسم است : علم بوجود خود علم بوجود خدا ، علم بوجود اشیا .

علم بوجود خود علم حضوری و وجدانی است ،

علم بوجود خدا از راه عقل است باین معنی که چون بوجود خدا یقین داریم و میدانیم که وجود ما حادث است وهمه وقت نبوده است ونیز عقل حکم میکند که عدم نمیتواند چیزی را بوجود آورد پس یقین میکنیم که مارا ذات دیگری بوجود آورده است که او همیشه بوده است وچون مارا دیگری بوجود آورده است پس هرچه در ماهست از اوست پس او قدرتش کامل است وچون ما عقل داریم پس البته آن ذات هم عاقل است و دلیل دیگر اینکه هیچکس نمیتواند منکر شود که چون وجودهای جهان همه حادثند پس وجودی هم باید باشد که قدیم باشد ودیگری اورا بوجود نیاورده باشد . ازطرف دیگر می دانیم که ذات دو قسم میتواند باشد مدرك و بی ادراك وهیچکس نمیتواند بپذیرد که ذات بی ادراك ادراك ایجاد کند پس ذاتی که همیشه بوده و هست مدرك است ومجرد هم هست

چون میدانیم که ادراک خاصیت نوعی ماده نیست .
و اما علم ما باشیاء بوسیلهٔ حواس دست میدهد که دربارهٔ آنها پیش ازین بتفصیل گفتگو کرده ایم .

❋❋❋

اگر بخواهیم بهمه تحقیقات لاك وارد شویم اگر چه برسبیل اشاره ودر کمال اختصار باشد از گفتگوهای دیگر باز میمانیم این اندازه که گفتیم برای نمونه بس است. همینقدر خاطر نشان میکنیم که لاك جریان افکار فلسفی را تغییر داده و بمجرای تازه انداخته و نخستین کسی است که بشیوهٔ تحقیق و نقادی امروزی درچگونگی علم انسان وحدود آن وارد شده و این بحث را باین روش آغاز کرده و با شرح و بسط هرچه تمامتر از جهات گوناگون در آن مطالعات بعمل آورده ودراین رشته مسائلی طرح کرده که پیش از او طرح نشده بود و بحل آنها آغاز نموده ودراین راه پیشرو محققان آینده گردیده است . البته تحقیقات او کامل نیست وهمه راهم دانشمندان تصدیق ندارند چنانکه لایبنیتس منکر اساس نظریات او بود ولیکن شکی نیست که او نکته سنجیهای شایان نموده وتحقیقاتش درافکار دانشمندان مخصوصاً محققان سدهٔ هیجدهم تأثیر کلی داشته وهنوز محل ملاحظه و مورد استفاده است و کوششهای او در کشف حقیقت علم مقدمه تحقیقات کانت و صاحبنظران دیگر که ازین پس معرفی خواهیم کردشده است و شکی نیست در اینکه لاك از اشخاصیست که بجدو بصداقت درجستجوی حقیقت بوده اند .

❋❋❋

لاك در حکمت عملی هم تصنیفهای چند دارد و در این رشته نیز تحقیقاتش بنیاد عقاید سیاسی حکمای سدهٔ هیجدهم واقع شده و منتهی بشیوهٔ حکومتهای اخیر اروپا و امریکا گردیده است .

در حکمت عملی لاك راجع بعلم اخلاق چندان تحقیقاتی بعمل نیاورده و بیشتر بسیاست نظر انداخته است . بعقیدهٔ لاك هابز دراشتباه است که میگوید حال طبیعی مردم جنگ و جدال وچیره بودن نیرومندان برضعیفان است این حال طبیعی را برای جانوران می توان تصدیق کرد اما برای انسان حال طبیعی اینست که هر کس بر نفس خود مسلط باشد ، افراد نوع بشر آزادگانند که هم مختار و هم با یکدیگر برابرند و نتیجه عکس آن میشود که هابز مدعی بود که هر کس هرچه بکند حق دارد ، راستی اینست که هر کس فقط حق تسلط بر نفس خویش دارد وحق تسلط بر مال هم مربوط بهمین حق است و مبنای مال یعنی مالکیت کار است بعبارت دیگر مال دسترنج انسان است هر کس آنچه برنج و کار خود فراهم میکند مال اوست و دیگران بر آن حقی ندارند حق حیازت هم درواقع ناشی از کار است وحق تصرف جز براین اساس نیست ولی مشروط بدو شرط است یکی اینکه متصرف مال را بهدر ندهد وعاطل نگذارد دوم اینکه دیگرانرا ممنوع و محروم نسازد

وحد اعتدال را رعایت کند.

لاك از کسانی است که نظر بحق تسلط بر نفس مخالف بندگی و برده فروشی بوده اند. تسلط پدر راهم برفرزند محدود وموقت میدانند باین معنی که پدر را بر فرزند تسلط داده اند که اورا بپرورد تا نفسی آزاد شود همینکه پرورده شد از پدر اختیار سلب میگردد و اگر پدری در پرورش فرزند کوتاهی کرد هیئت اجتماعیه باید آن فرزند را از اختیار او بیرون بیاورد.

با اینهمه تسلط پدر بر فرزند حقی طبیعی است اما تسلط حکومت بر ملت بنا بر مواضعه است ودرین باب هابز درست میگفت و بیان مطلب اینست که مردم درآغاز همه آزاد وخود سر بودند چون باین ترتیب زندگانی تلخ بود برضای خود هیئت اجتماعیه تشکیل دادند برای اینکه حقوق طبیعی هر کس محفوظ بماند وامنیت جانی ومالی برقرار باشد و برای این مقصود انسان دو حق دیگر هم دارد یکی حق حفظ تسلط خود بر نفس و بر مال دوم حق جبران خسارات و صدمات و آن بصورت مجازات و کیفر درمیآید ولیکن این حقوق یعنی حق حفظ تسلط بر نفس ومال وحق کیفر دادن بمتخلف ومتعدی را افراد نباید اجرا کنند چون آن منتهی به پیشرفت زور میشود پس این اختیار را بحکومت وقوهٔ داوری وا میگذارند و چون از پیش باید مواردی که کیفر بمتعدی داده میشود معلوم باشد قانون لازمست بنابرین قوهٔ قانونگزاری لازم است و چون قانون باید اجرا شود قوهٔ اجرا برقرار میشود و از شعب قوهٔ اجراقوهٔ حفظ حقوق است درمقابل بیگانگان که بجنگ یا وسایل مسالمت آمیز بعمل می آید.

سپس لاك حدود اختیارات قوهٔ قانونگزاری واجرا وداوری را شرح میدهد و حقوقی که برای مردم باید رعایت شود بیان میکند و ما حاجت نداریم بشرح آنها بپردازیم چون تقریبا همان اصولیست که امروز درقوانین اساسی کشورهائیکه حکومت مشروطه دارند مضبوط و مرعی میباشد.

ازجمله تحقیقات لاك بیان مناسبات حکومت است با دین و مذهب که دیانت امری است مربوط بوجدان مردم و روابط میان خدا وخلق وحکومت برای مردم دین ومذهب نباید معین کند فقط عملیاتی را که منافی خیر وصلاح عامهٔ است باید منع نماید و عقیده باید آزاد باشد و از جهت عقیده وایمان متعرض کسی نباید شد وهمچنین ارباب دیانت هم بکارهای حکومت نباید مداخله کنند و لاك در چگونگی دین عیسوی نیز رساله های مخصوص نگاشته و کوشیده است که مسیحیان را معتقد کند که باید برگ وسازهائی که بدین افزوده اند ترك کنند و بسادگی و پیراستگی آن بپردازند واگر هم نمیتوانند بریك مذهب متفق باشند نسبت بیکدیگر اغماض وتحمل وسازگاری داشته باشند

در چگونگی تربیت کودکان وجوانان نیز لاك مباحثات کرده ودستورهای نیکو داده است که بسیاری ازآنهارا اروپائیان منظور داشته و میدارند وحاجت بیان آن نیست و

بکتابهای مخصوص فن باید مراجعه نمود .

از این مختصر که در فلسفهٔ لاك بیان کردیم مقام بلند او و تاثیر مهمی که در افکار اروپائیان داشته است روشن میشود در روانشناسی و تحقیق چگونگی علم و عقل بکندیاك(۱) رهبری کرده و سر رشته بدست کانت(۲) داده و در علم سیاست راهنمای روسو(۳) و منتسکیو (٤) و در علم تربیت پیشرو روسو گردیده و در عقاید دینی پیشوای محققانی بوده که با نظر باز و آزاد در امر دین بحث کرده اند و بزرگانی که نام بردیم در فصلهای آینده معرفی خواهیم کرد .

ازخصایص لاك اعتدال مزاج و فکر اوست و از اینرو غالبا چون میخواهند نام اورا ببرند اورا لاك خردمند میگویند .

بخش سوم

نیو تن (۵)

نیوتن را اگر از حکما بشماریم باعتبار اینست که از بزرگترین علمای ریاضی و طبیعی است وگرنه در مباحث اختصاصی فلسفه مقامی ندارد اما اکتشافات او در علوم ریاضی و طبیعی چنان مهم است که از یادآوری او صرف نظر نمیتوان کرد خاصه اینکه معلوماتی که او بدست داده ناچار در افکار فیلسوفان و دانشمندان تأثیر بزرك داشته و بنا برین خود او هم اگر از حکما بشمار نرود حکمای بعد از او در نظرهائیکه نسبت بامور عالم پیدا کرده اند رهین منت تعلیمات او میباشند .

در شرح حال نیوتن بتفصیل وارد نمیشویم . ازفضلای انگلیسی سدهٔ هفدهم است . در ۱٦٤۲ زاده و در ۱۷۲۷ در هشتادو پنج سالگی درگذشته است شغل مهم او کارهای علمی و استادی در دانشگاه کمبریج (٦) وعضویت و ریاست انجمن سلطنتی علمی لندن بوده است . بعضویت پارلمان انگلیس نیز منتخب شد و لیکن در این مقام اهمیتی در نیافته است چندی هم بریاست ضرابخانه انگلیس منصوب بوده است .

نیوتن در ریاضیات تصرفات چند دارد که از همه مهمتر اختراعی است (۷) شبیه بمحاسبهٔ جامعه و فاضله که لایبنیتس مخترع آنست و در شرح حال فیلسوف آلمانی باین فقره اشاره کرده ایم . در اهمیت اختراع این دو حکیم آلمانی و انگلیسی هرچه بگوئیم کم است و اگر کسی از آن آگاه نباشد چاره نیست جز اینکه بمعلم یا کتاب فنی مراجعه نماید .

یکی دیگر از مهمترین آثار نیوتن که در علم کمتر چیزی باین اهمیت است کشف قانون جاذبهٔ عمومی عالم است که معلوم کرد که جمیع اجزاء جهان از زمینی و آسمانی

Montsequieu (٤) - Rousseau (۳) - Kant (۲) — Condillac (۱)
Calcnl des fluxions (۷) — Cambridge (٦) Isaac Newton (۵)

جاذب و مجذوب یکدیگرند و حرکات آنها همه منسوب باین علت است ومنشأ حرکات ماه وستاره های آسمان همان امری است که سبب سقوط اجسام بر روی زمین وعلت سنگینی آنها میشود وقاعدهٔ این قوهٔ جاذبه را بدست داده است و چون خوانندگان ما البته این قاعده را میدانند و باهمیت آن درهیئت عالم برخورده اند حاجت بشرح و بیان نداریم همینقدر توجه میدهیم که از لفظ جاذبه که دراینمورد گفته میشود نباید اشتباه کرد وتصور نمود که حقیقت این امر جذب و انجذاب است بلکه مانند خود نیوتن باید گفت آنچه درعالم واقع میشود مثل اینست که اجسام جاذب ومجذوب یکدیگر باشند (۱) حقیقت چیست نمیدانیم آثارچنان است که میتوانیم چنین تعبیر کنیم . دراین سالهای اخیر دراین مبحث تحقیقاتی هم شده است که بیان آنها اینجا اقتضا ندارد . در هرحال اکتشافات نیوتن این نظر را تأیید کرد که کلیهٔ جهان بمنزلهٔ یکدستگاه ماشینی است

تأثیر و نتیجه این اکتشافات در هیئت ونجوم و علم حیل (۲) (علم بقواعد حرکات و قوای محرکه) و کلیهٔ علوم طبیعی چه بوده شرحش طولانی است و باید بمراجع مخصوص رجوع نمود .

یکی دیگر از آثار بزرك نیوتن تجزیهٔ نور وچگونگی رنگهاست که شرح آن نیز در اینمورد مقتضی نیست همینقدر گوئیم تازمان نیوتن ازحقیقت نور ورنك تقریباً هیچ چیز معلوم نشده بود وهرچه در این باب گفته بودند بی مأخذ وواهی بود . نیوتن معلوم کرد که نور سفید و مخصوصاً نورخورشید مرکب ازهمهٔ رنگهاست ورنگین بودن اجسام از آنست که نور خورشید (یا نورهای سفید دیگر) چون برجسم میتابد جسم بمقتضای ترکیب اجزای خود بعضی از رنگها را فرو میبرد و بعضی را پس میدهد ومنعکس میکند ورنگیرا که پس میدهد بچشم ما میرسد و ما جسم را بآن رنك میبینیم واینکه اجسام درتاریکی رنك ندارند ازآنست که نور بر آنها نتابیده است تا رنگی بخود بگیرند وسیاهی بیرنگی است .

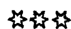
مرکب بودن نور سفید از رنگهای گوناگون وتجزیهٔ آن بواسطهٔ اسباب طبیعی یا صنعتی که نتیجهٔ اختلاف انکسار شعاع های نور است نیز در علم طبیعی نتایج فوق العاده مهم داده است که خوانندگان البته ازآن مسبوقند وازآنجمله کشفیست که بعدها در خواص اشعهٔ نور کرده اند که از آنرو میتوان پی بوجود مواد برد در مواردی که دسترس بخود آنها نیست. مثلا بواسطه اشعهٔ نورستارگان میتوان پی بچگونگی حرکات آنها برد وداننست که بما نزدیك میشوند یا دورمیروند وبچه سرعت حرکت میکنند

نیوتن گذشته از معلوماتی که بحساب یا بمشاهده وتجربه حاصل میکرد قوهٔ فرض واظهار نظر نیز داشت چنانکه درباب حقیقت نوراظهار عقیده کرد که ذرات خردی است

---

(۱) Tout se passe comme si les corps s'attirent (۲) La mecanique

که از جسم نورانی صادر میشود در بسرعت فوق العاده در فضا سیر میکند و این فرض را فرض فیضان نور(۱) میگویند ولیکن یکی دیگر از دانشمندان معاصر نیوتن یعنی هویگنس(۲) هلاندی در ماب حقیقت نور فرض دیگری کرد که بدلایل چند در نزد علما مقبول شد و بر فرض نیوتن ترجیح یافت و آن این بود که فضای عالم پر از مادهٔ رقیق لطیفی است موسوم به اثیر (۳) که آن بواسطهٔ اجسام نورانی مرتعش میشود و مانند آنها آب در یاچه که از اثر باد بتموج در میآید در اثیر هم موجهای نور تشکیل میگردد و در فضا سیر میکند و این فرض تموج(۴) تا چندسال پیش مسلم شمرده میشد ولیکن اخیراً بعضی از دانشمندان بدلایلی از آن عدول کردند و بفرض فیضان برگشتند و بعضی هم رأیی اظهار کرده‌اند که جمع میان آن دو رأی میکند و ما در اینجا نمیتوانیم بشرح آنها بپردازیم. ضمناً خاطر نشان میکنیم که در همین سده هفدهم بعضی از دانشمندان وسیلهٔ اندازه گرفتن سرعت سیر نور را نیز پیدا کردند و معلوم شد که هرچند سرعت سیر فوق العاده است ولیکن انتقالش چنانکه پیش از آن فرض کرده بودند آنی نیست وهمین فقره هم در تحقیق احوال نور وحقیقت آن و بسیاری از مسائل دیگر علوم طبیعی مدخلیت تام پیدا کرده است.



سیر حکمت را در اروپا در سدهٔ هفدهم اجمالا باز نمودیم و دانسته شد که در نتیجهٔ تعلیمات فلسفی فرنسیس بیکن انگلیسی و دکارت فرانسوی و مساعی علمی دانشمندانی مانند کپلر آلمانی و گالیله ایطالیائی وهاروه انگلیسی در اروپا نهضتی علمی آغاز کرد که نتایج شگرف بخشید. معرفی اجمالی که از اسپینوزا و لایبنیتس ولاك کردیم نمایان ساخت که چه نظریات بلند بدیع در فلسفه بظهور رسید و از اشاراتیکه با کتشافات لایبنیتس و نیوتن نمودیم دانسته شد که در علوم طبیعی و ریاضی چه ترقیات فاحش دست داد و در اینجا لازم است که هویگنس دانشمند هلاندی که پیش از این از او نام بردیم و بفرض او در حقیقت نور اشاره کردیم یاد کنیم زیرا که او هم از علمای بزرك ریاضی و مؤسسان علم حیل است و اثر مهم او هم گذشته از فرض تموج نور اختراع ساعت است که حرکات منظم آونك(۵) را وسیلهٔ اندازه گرفتن زمان قرار داد.

در نتیجهٔ کوششهای این دانشمندان و بسیاری دیگر که چون باین اهمیت نیستند از نام بردن آنها تن میزنیم هیئت ونجوم وعلوم طبیعی یکسره منقلب و بر بنیاد تازه گذاشته شد، علم حیل یعنی علم بحرکات وقوی که بسیار ناقص بود اساس پیدا کرد. علوم ریاضی دامنه پهناوری در یافت. در رشته‌های دیگر علم از تشریح بدن انسان وحیوان ووظائف اعضا و گیاه شناسی وغیر آن نیز تحقیقات سودمند مهم بعمل آمد ودر این پیشرفتهای بزرك که

Christian Huygens (۲) Theorie de l' emisison (۱)
pendule (۵) Théorie de l, Ondulasion (۴) -Ether (۳)

درعلم دست دادازعوامل مهم یکی انجمن‌های علمی بود که‌درانگلیس وفرانسه‌وآلمان تشکیل‌شد وتحقیق‌علمیرا ازانیورسیته‌ها بیرون کشید که آن‌هااسیرمباحثات قدیم‌و گرفتار زیرورو کردن کتاب‌های کهنه بودند .

دیگرروزنامه‌ها ومطبوعات علمیکه سبب انتشار تحقیقات علما گردیدندو بـاین وسیله هر کس طالب علم‌بود از معلوماتیکه برای دیگران دست میداد آگاه میشد . رصدخانه‌هـای‌چند نیز در کشورهای مختلف اروپا تأسیس‌شده وسائل رصد وکارهـای علمیرا برای دانشمندان آسان میکرد . اختراع وتکمیل دوربین‌مایهٔ کشف‌اقمارسیارات و کمربند زحل واوضاع سطح کرهٔ ماه وسیارات وتشخیص حرکت وضعی آن‌ها وبسی چیزهای‌دیگرشد . اختراع ذره‌بین دانشمندان‌را بمشاهدهٔ جانورهای نامرئی و اجزاء خرد اعضاء آن‌ها و گیاهها ودانه‌های‌سفید وسرخ‌خون مانند این‌چیزها موفق گردانید اختراع ساعت تعیین زمان ومدت حوادث طبیعیرا آسان کرد اندازه گرفتن درجهٔ نصف‌ـ النهار سبب‌شد که ابعاد کرهٔ‌زمین نزدیك بحقیقت تشخیص داده‌شد و اندازه گیری مسافت آسمانیرا نیز میسر کرد واز‌این‌کارها بسیار واضح‌شد که روزبروز علوم را رو بکمال برد وهرچه این‌قبیل معلومات افزون‌شد بروسعت نظر دانشمندان افزود و در حکمت و فلسفه نیز افق‌های تازه ووسیع ظاهر نمود و اینك باید بتحقیقات فلسفـی حکمای سدهٔ هیجدهم ومابعد بپردازیم و چون دراین‌فصل بحکمای انگلیس مشغول‌بودیم سیر حکمت‌را درسدهٔ هیجدهم از همان طائفه شروع میکنیم که‌دنباله همین سخن باشد پس‌ازآن بدانشمندان فرانسه میپردازیم آنگاه بآلمان میرویم وازکانت کـه یکـی از بزرگترین حکماست گفتگوبمیان میاوریم ،

فصل پنجم

حکمای‌انگلیس درسده هیجدهم

بخش‌اول

برکلی

جرج برکلی (۱) درسال۱۶۸۵ متولد شده وفکرش‌هم درآغاز جوانی نمویافته وبرشد رسیده چنانکه دربیست وچهارسالگی شروع بنگارش فلسفهٔ خود نموده‌است در عقیدهٔ دین مسیح راسخ بود و بصنف کشیشان در آمد ودرنوشته‌های خود همواره‌با افکار کسانیکه درديانت سست اعتقاد بودند مبارزه داشت گذشته ازفلسفه بمعلومات دیگر ازجغرافیا وباستان شناسی (۲) وامور اقتصادی نیزمتوجه‌بود. مسافرت بسیار کرده ومردی بزرگوار وباکرامت نفس بوده‌است . وفاتش‌در۱۷۵۳ روی داده‌است کتب‌ها ورساله‌های چند نوشته که آنچه مهمتراست یکی کتابی است‌در نحوگی ابصار (۳)

---

(۱) Geoage Berkeley- (۲) Arcræologie

(۳) Essai d une nouvelle théorie de la vision

ودیگر کتابی بنام «مبادی علم انسان» (۱) ویکی دیگر درهمان موضوع ببیان دیگر موسوم به «مکالمات میان هیلاس وفیلونوس» (۲) ویکی دیگر موسوم به «السیفرون (۳) یا خرده فیلسوف » ویکی دیگر بنام «آب قطران» (٤) که آخرین تصنیف مهم اوست و درآن بیشتر بمشرب افلاطون سخن گفته است .

برکلی فیلسوفی عالیمقام است وبا اینکه ازپیشینیان به مالبرانش ولایبنیتس ولاك نظر خاص داشته است عقایدی بدیع مخصوص بخود دارد که بیان آن اجمالا از این قرار است .

نخست باید بازیادآوری کنیم که دکارت واکثر حکما دو قسم وجود در جهان قائل بودند جسمانی وروحانی جسم را بی ادراك وبیشعور میدانستند وعلم وادراك را بروح (نفس) منتسب میساختند وآن را دوقسم قلمداد میکردند حسی وعقلی ، و دیدیم که لایبنیتس اصل وجودرا روحانی شمردوهمهٔ موجودات را بدرجات مختلف مدرك انگاشت وبالاخره لاك حس را مبدأ کل علم پنداشت واظهار عقیده کرد باینکه آنچه انسان درك میکند خاصیت هائی است که باصطلاح پیشینیان عرضها میباشند ووجود جوهر که موضوع اعراض است فرضی استکه حکما کرده اند وحقیقت آن معلوم نیست وخاصیت های اجسام هم دو نوعند بعضی خاصیت های نخستین اند که درخارج وجود دارند وحقیقی هستند (بعدوشکل وحرکت وبعضی خاصیت های دومین اند (بو ورنك ومزه ومانند آن ها) که حقیقت ندارند ووجودشان بسته باحساس انسان است یعنی مخلوق حواسند .

برکلیهم دوقسم بودن موجودات وهم دوقسم بودن خاصیت های جسم را منکرشد با تصدیق باینکه علم انسان منحصر بتصوراتیست که ازراه حس برای اوحاصل میشود

توضیح آنکه برکلی درنفی وجود جسم ومادیات از لایبنیتس هم بالاتر رفته گفت وجود برای هیچ چیز نمیتوان تصدیق کرد مگراینکه ادراك کننده باشد یا ادراك بتواند بشود آنچه ادراك کننده است شبههٔ نیست دراینکه روح است اما آنچه ادراك میشود جز تصوراتیکه درذهن ما صورت میبندد چیزی نیست واینکه مردم تصورات ذهنی را نمایندهٔ وعکس اشیاء خارجی میدانند وچنین میپندارند که وجود آن اشیاءرا ادراك میکنند اشتباه است زیراکه آن اشیاء یا ادراك شدنی هستند یا نیستند اگرادراك شدنی نیستند موجود دانستن آن ها معنی ندارد واگر بگوئید ادراك میشوند ما ازآن ها جز صورتهائیکه در ذهن ماهست چیست ؟ این چیزهائیکه برای آن ها وجود خارجی قائل هستید آیا از آن ها جز صوریکه بتوسط حواس درذهن ما حاصل شده چیز دیگری درك میکنیم ؟ پس اشیاء خارجی یعنی اجسام که آن هارا جوهر می پندارند وموضوع اعراض میخوانند ودر

(۱) principes de la connaissance humaine

(۲) Dialogues entre Hylas et Philonous

(۳) Alciphron - (٤) Siris یا L vertus de l' eau de goudron

خارج از ذهن برای آن‌ها وجود قائل هستند جز مجموعهٔ از تصورات ذهنی چیزی نیستند ودر اینجا برکلی از لاك هم بالاتر رفته‌است زیرا که لاك برای بعد وحرکت وشکل وجود حقیقی قائل بود وآن‌ها را خاصیت نخستین جسم میخواند وفقط وجود رنك وبو ومزه را که خاصیت دومین مینامید منتسب بحس میکرد وبی حقیقت میدانست اما برکلی فرقی میان خاصیت نخستین ودومین نمیگذاشت ووجود همه را ذهنی می‌پنداشت .

ایراد میکنند که اگر چنین باشد پس ما تصور میخوریم وتصور میپوشیم برکلی جواب میدهد این نوعی از مغالطه است . من میگویم آنچه ما میخوریم ومیپوشیم علم ما بر آن‌ها جز آنچه بتوسط حواس ادراك میکنیم وتصوری که در ذهن ما از آن‌ها نقش میبندد چیزی نیست ومن جز آنچه ادراك میکنم وجودی قائل نیستم واینکه ایراد میکنند که پس اگر من نباشم خورشید وماه هم نخواهند بود جواب میگویم اگر من نباشم نفوس دیگر هستند که آن‌ها را ادراك کنند واگر فرض کنیم هیچ نفسی نباشد که چیزی را ادراك کند بچه دلیل چیزی موجود خواهد بود وچگونه میتوان تصدیق کرد وجود چیزی را که بهیچ ادراکی درنیاید؟ زیرا چنانکه گفتیم موجود یعنی چیزی که یا ادراك کند یا ادراك شود و گفتگوهائیکه میکنیم از جوهر وچیزهای دیگری که باادراك درنمیآید وحقیقت آن‌ها را نمیتوانیم دریابیم اباطیلی است که ذهن خود ما آنها را اختراع کرده‌است ودر اینخصوص درست مانند کسی هستیم که بدست خود گرد بلند کند آنگاه شکایت کند که چشم نمیبیند.

وبسیاری از اشتباهات ما ناشی از اینست که بمعانی الفاظ درست توجه نمیکنیم واز آن‌ها چیزی میفهمیم که غلط است چنانکه برای وجود وموجود بودن مفهوم خاصی در نظر میگیریم بدون اینکه توجه کنیم که هرگاه من میگویم فلان چیز موجود است معنی این سخن اینست که من آن‌را درك میکنم یا دیگری درك میکند . مثلا میزی که روی آن چیز مینویسم میگویم موجود است یعنی آن‌را میبینم ولمس میکنم واگر آنرا لمس کنم مقاومتش را حس میکنم واگر چیزی بآن برخورد میشنوم واگر در دفتر خود نباشم چون بدفتر بروم آن‌را درك خواهم کرد یا اگر دیگری بدفتر من برود درك میکند و نسبت وجود دادن بچیزی جز این معنی ندارد که کسی او را چیزی درك میکند یعنی در ذهن تصوری روی میدهد ووجود داشتن یعنی «بودن در ادراك یك نفس مدرك» واین معنی سزاوار نیست مگر برای تصورهائیکه در ذهن داریم وسایر اشیاء خارجی غیر مدرك را بنحو وجودی خارج از تصورات ما میتوان گفت موجود ندارد بنابراین فرقی که لاك میان خاصیت‌های نخستین ودومین گذاشته‌است مورد ندارد ومجرد کردن بعد وشکل وحرکت وسکون وواحد وکثیر از رنك وبو وگرمی وسردی وغیر آنها با حقیقت مطابق نیست وامکان ندارد که ذهن انسان خاصیتهای نخستین را مجرد از خاصیت های دومین ادراك کند و وجود خاصیت های نخستین هم مانند خاصیتهای دومین جز بوجه مفهوم ذهنی یعنی بودن در ادراك نفس مدرك معنی ندارد زیرا که معانی انتزاعی و تجریدی در واقع بی حقیقت است و بسیاری

از اشتباهات از اینجا دست داده که اهل نظر برای معانی تجریدی و انتزاعی حقیقت فرض کرده‌اند.

برکلی میگوید از این بیان من گمان مبرید من از طائفه سوفسطائیانم و در وجود موجودات عالم خلقت شك دارم یا منکرم. من وجود موجودات طبیعی را تصدیق دارم ولیکن معنی وجود و موجود را غیر از آن میدانم که دیگران میپندارند،

بعبارت دیگر منکر محسوسات نیستم شك نیست که انسان شکل و حرکت و رنگرا میبیند و آواز میشنود و بو و طعم و مقاومت و گرمی و سردی‌را بشامه و ذائقه و لامسه حس میکند و محسوساتش (جز در مورد خطای حس و توهم که آن مبحث دیگری است) درست است و حقیقتی دارد آنچه من منکرم حقیقت داشتن جوهر جسمانی است که فیلسوفان جعل کرده‌اند و موضوع اعراض محسوس پنداشته اند

خواهید گفت وجود محسوسات‌را بمعنی بودن در ادراك نفس مدرك میگیری و بیرون از صورت‌ها چیزی معتقد نیستی صور هم که بخودی خود فعلی و عملی نمیکنند و این فقره‌را تصدیق داری که صور انفعالی هستند نه فعال، از آن طرف می‌بینیم تصورها همواره میآیند و میروند و تازه و کهنه می‌شوند پس اگر برای جوهر جسمانی حقیقتی قائل نیستی ایجاد کنندهٔ این تصورها در ذهن ما چیست؟

جواب برکلی اینست که آری من حقیقتی قائل نیستم جز آنچه ادراك بشود یا ادراك بکند. آنچه ادراك میکند نفس یا روح است و آنچه ادراك میشود تصور است (یا مفهوم یا معنی یا معلوم) روح ذاتی است بسیط و غیر منقسم و فعال و فعلش دو جنبه دارد یکی ادراك و یکی ایجاد. جنبهٔ ادراکش را علم و عقل میگویند و جنبهٔ ایجادش‌را اراده مینامند و آنچه اراده ایجاد میکند همان صور است و هر کس درست تأمل کند می بیند که در ذهن خود میتواند صورت‌هائی ایجاد کند و آن‌هارا تبدیل و تازه و کهنه نماید و این عمل‌را که نفس میکند که در ذهن ایجاد صور مینماید تخیل مینامند

با تصدیق باین فقره شك نیست که صور تخیلی غالباً قوت و روشنی و انتظام محسوسات‌را ندارند. از این گذشته می بینیم ایجاد محسوسات باختیار ما نیست. مثلا وقتی که روز چشم‌را باز میکنیم دیدن و ندیدن اشیاء از اختیار ما بیرون است هرچه بخواهیم می‌توانیم ببینیم یا پدیدار کنیم و آنچه می بینیم دیدن یا پدید کردنش‌را اراده نکرده‌ایم پس پیداست که ذات دیگری هست که در ایجاد این تصورات در ذهن ما توانا میباشد و آن ذات باری است و من بجای اینکه محسوسات خودرا بجوهرهای جسمانی منتسب سازم بارادهٔ خداوند نسبت میدهم پس ذاتی که من میتوانم بحقیقتش معتقد شوم نخست ذات باری است دوم نفوس ارواحند که مخلوقند

پس صور محسوس را خداوند در اذهان ما ایجاد میکند و آن‌هارا اشیاء و حقایق میگوئیم و تصورهای مخیل که نفس پدیدار کننده آنست عکس و شبح صور محسوس است

و بهمین جهت چنانکه گفتیم قوت و روشنی آنها کمتر از محسوسات میباشد . درهرحال محسوسات هم صورتهای ذهنی هستند ودرخارج حقیقتی ندارند ولیکن ارتباط آنها بایکدیگر بحکمت بالغهٔ الهی منتظم و در تحت ترتیب وضابطه است وآن انتظام وانضباط راقوانین طبیعی مینامیم وچون بتجربه دریافتیم در امورزندگانی خود از آنها استفاده میکنیم

برکلی محسوسات را بمعانی تشبیه میکند واحساسات را بالفاظ یعنی همچنانکه از الفاظ پی بمعانی میبریم ومطالب استنباط میکنیم همان قسم هم ازحواس پی باموری میبریم که برای ما سود وزیان دارند ومارا خوش یا ناخوش میکنند و نیز حادثات طبیعت و جریان امور طبیعی رادال و مدلول یکدیگر میداند نه علت ومعلول ومیگوید علت حقیقتی امور خداست که بحث از او مربوط بفلسفهٔ اولی است (۱) . علم طبیعی فقط علم بدال ومدلول است و درسبیل تمثیل میتوان گفت روح کل عالم که ذات پروردگار باشد باارواح دیگر یعنی نفوس مخلوق بیك زبان مرموزی سخن میگوید وحادثات طبیعی الفاظ و عبارات آن سخن است بعلم طبیعی بر آن الفاظ وعبارات ومداولهای آنها معرفت پیدامیکنیم و بفلسفه اولی معانی حقیقی آنهارا درمی یابیم .

بنا برتحقیقاتی که بعمل آمد وجود روح یعنی نفس مدرك مسلم است ودر وجود تصورهائی که از محسوسات در ذهن حاصل میشود نیز شکی نیست اما از وجود نفس در ذهن تصوری نیست و نمیتواند باشد زیرا چنانکه گفته شد تصور امری است انفعالی و نفس ذاتی است فعال بلکه عین فعالیت است پس اضافه تصور بر نفس جمع ضدین است واگر کسی توقع کند که از نفس تصوری داشته باشد مانند آنست که بخواهد شب را آئینه روز بسازد . نفس معلوم هست اما متصور نیست .

برکلی در کتابهای خود که پیش از این نام برده‌ایم همه ایرادهائی را هم که ممکن دانسته است که برعقاید او وارد کنند پیش بینی کرده وجواب داده وما بعضی از آنها اشاره کرده‌ایم وبتفصیل نمیپردازیم ازفلسفه خود در علوم ریاضی وطبیعی هم نتایجی گرفته‌است که حاجت ببیان آنها نیست همینقدر میگوئیم او نیز مانند همه حکمائی که در عقاید و نظریات خویش راسخ بوده اند چنین پنداشته است که اصول مسائل مربوط بحقیقت را بدست آورده و بسیاری ازمشکلات راحل کرده است چنانکه مزایائی برای فلسفهٔ خود میشمارد و میگوید چون حقیقت [illegible] وجسمانی را [illegible] کردیم چندین مبحث از مباحث علمی و فلسفی که قرنها فکر مردم را مشغول داشته از میان برداشته میشود از قبیل اینکه آیا جسم ممکن است [illegible] و [illegible] است ،وآیا جسم بر روح تاثیر دارد و [illegible] هست و [illegible] یا حادث است واز عدم بوجود آمده است . و [illegible] حقیقت [illegible] و [illegible] حقیقت دارد جسمانی است یا روحانی [illegible]

---

(۱) البته توجه فرموده اید که عقاید برکلی [illegible]

مرتفع میگردد . مذهبهای فاسد مادی بیموضوع و انکار روح بیمعنی میشود ، شرك وبت پرستی یا انکار صانع و بیدینی از میان میرود ، و همچنین بسیاری چیزهای دیگر که شرح آنها ضرورت ندارد .

بخش دوم

هیوم و حکمای دیگر انگلیسی سدهٔ هیجدهم

دوید هیوم (۱) از مردم اسکاتلند در سال ۱۷۱۱ بگیتی آمده واز آغاز جوانی بلکه از کودکی آثار دانشمندی در او هویدا بود . خانوادش او را برای داخل شدن در حوزهٔ قضائی تربیت میکردند اما رغبت بآن کار نکرده خواست بکسب و تجارت بپردازد با طبعش سازگار نبود • سفری بفرانسه رفت و در گوشهٔ بکارهای علمی مشغول شد و تصنیفی را که از مهمترین آثار فلسفی اوست «و کتاب طبیعت انسان» (۲) نام دارد در بیست وهشت سالگی منتشر ساخت وآن امروز از کتابهای نامی بشمار میرود و لیکن آنزمان محل اعتنا نشد . بعدها هیوم عقاید فلسفی خودرا بصورتهای دیگر و بنامهای دیگر منتشر نمود و بیشتر طرف توجه شد

باری چندی پس از انتشار «کتاب طبیعت انسان» ازفرانسه بمیهن باز گشت و زندگانی سادهٔ برای خود ترتیب داد و چند سالی مشغول تألیفی درتاریخ انگلستان بود و آن کتاب اورا در ردیف مورخان بزرك درآورد • واو نخستین کسی است که در تاریخ نویسی از نقل جنگها و اعمال پادشاهان تجاوز کرده بتحقیق امور زندگانی مردم نیز پرداخت . پس کم کم بسبب آثاری که از او پی درپی بظهور رسید شهرت و اعتباری بسزا پیدا کرد تا آنجا که بمقام معاونت وزارت رسید امازندگانی سیاسی را نپسندید و بزودی بگوشه نشینی برگشت • مردی مهربان و دوستی وفادار و خوش معاشرت بود نسبت باهل فضل و کمال محبت و مساعدت خاص داشت . بادانشمندان فرانسه که معاصر او بودند نیز دوستی میورزید . ژان ژاك روسو نویسندهٔ معروف فرانسه را بانگلستان برد که رفاهی در حال او بدهد اما کارشان سخت برنجش کشید وظاهراً روسو سوء ظنی بیجا حاصل کرده و تقصیر با او بوده است • هیوم تصنیفها در فلسفه و تاریخ و سیاست و اقتصاد ومباحث دینی و اخلاقی متعدد دارد و لیکن ذکر آنها بی ضرورت است • وفات او در سال ۱۷۷٦ در شصت وپنجسالگی روی داده است .



انقلابی که درآغاز سدهٔ هفدهم در فلسفهٔ اروپا دست داد و شجاعت فکری که بیکن انگلیسی و دکارت فرانسوی بروز دادند برای دانش طلبان راهی باز کرد

(۱) David Hume دوید تلفظ انگلیسی داود است .

(۲) Traite de la Nature humaine

که در اواخر سدهٔ هیجدهم منتهی با نقلاب دیگری درفلسفه گردید وآن دراهمیت کمتر از انقلاب اول نبود باین معنی که دکارت با آنکه همه معلومات پیشین را محل تردید ساخت و خواست علم و حکمت را بر پایهٔ تازه بگذارد هرچند بنیاد علوم طبیعی را دیگرگون نمود و بریاضیات هم ترقی شایان داد ودراین دو رشته مقصودی را که داشت حاصل کرد و لیکن فلسفهٔ اولی را دوباره برهمان اساس سابق گذاشت یعنی درعالم طبیعت جوهر جسمانی فرض کرد که منشأ آثار محسوس است ودروجود انسان جوهری روحانی و عقلانی قائل شد که ادراك واراده منتسب باوست واین امور را مسلم پنداشت ودرست باین مقام برنیامد که حقیقت ادراك وارادهٔ انسانی چیست . پیروان او هم خواه آنها که صرف تابع او بودند خواه کسانیکه رأی و نظر مستقل در فلسفه داشتند درهمان راه قدم زدند و هرچه بحث کردند دراین بود که جوهر یکی است یا دوتاست واگر یکی است جسمانیست یا روحانی واگر دو تا است باهم چه مناسبات دارند. فقط درانگلستان لاك این بحث را پیش کشید که معلومات برای انسان چگونه حاصل میشود ودراین باب تحقیقاتی کرد که اجمالا باز نمودیم و اشاره کردیم که اوافکار فلسفی را بمجرای تازه انداخت سپس بر کلی بوجه دیگری درهمین بحث وارد شد وخلاصه نظراورا هم بیان کردیم .

این مباحثات مقدمهٔ انقلابی بود که در اواخرسدهٔ هیجدهم بدستیاری کانت آلمانی در فلسفه واقع شد و کسی که بدرستی زمینهٔ این انقلاب را آماده کردهیوم بود که اینك باید فلسفهٔ اورا بشناسانیم .

از زمان دیرین گفته بودند فلسفه برای معرفت بحقیقت وجود است و چنانکه گفتیم بحث مهم فلسفی در بارهٔ حقیقت جسم وروح بود واین مباحثات رافلسفهٔ اولی می گفتند . هیوم گفت این بحث بیحاصل است وسخنانی که دراین باب میرانند بیمعنی است خودرا بالفاظ مشغول میکنند وبمردمان سطحی ظاهر بین نمایش دانشمندی می دهند نخست کاری که باید کرد اینست که ببینیم انسان تا چه اندازه توانائی دانش ومعرفت دارد علم هرچه باشد نتیجهٔ عقل انسان است پس اول بایدمیزان عقل را که میخواهد در حقیقت اشیاء حکم کند بدست آورد و قدرت و توانائی ادراك را سنجید ومعلوم کرد که معانی و مفاهیمی که بنیاد علم میباشند چه حال دارند وعقل درفکرو استدلال چه عملیات میکند؛ بعبارت دیگر باید عقل و ادراك انسان را موضوع تحقیق و نقادی قرارداد . در شرایط حصول علم و حکمت و منشاء تصورات ذهنی وحدود وصلاحیت آنها باید مطالعات نمودودراین جمله همان روشی را باید اختیار کرد که در علوم طبیعی بکار بردند و این ترقیات را حاصل نمودند یعنی روش تجربه را پیش باید گرفت وخیال بافی را کنار باید گذاشت زیرا همچنانکه حقیقت جسم را نمیتوانیم دریابیم حقیقت نفس را هم نمیدانیم و باید آثارش را بنظر بگیریم وبآزمایش درآوریم واین روشی است که در

همهٔ علوم باید بکار برد و تنها از این راه معرفت حقیقی دست میدهد. کسانیکه اینطریق را پیش گرفتند درعلوم طبیعی چنان کامیاب شدند که قواعد حرکات ستارگان را کشف کردید ما چرا باید ناامید باشیم ازاینکه قواعد عقل خویش را بدست بیاوریم؟

نظر باینکه هیوم میگوید حقیقت جسم یا حقیقت روح را نمیتوانیم معلوم کنیم چنین مینماید که ازشکاکان و سوفسطائیان (۱) است ولیکن شکاك شاید باشد اما سوفسطائی نیست چه سوفسطائی علم را برای انسان ممکن نمیداند وهیوم منکر علم نیست فقط منکر کسانی است که در حقایق حکم بتی میکنند و خیالبافیهای خودرا علم می پندارند هیوم میگوید فلسفه را هم از راهش باید جست ازفرضیات باید دست کشید و بتجربه ومشاهده بنیادی محکم برای معرفت نفس (روان شناسی) باید گذاشت. البته تازمانیکه حقیقت بدست نیامده فیلسوف درمطالب حکم قطعی نمیکند ودرعالم تردیدمیماند و جز این نباید باشد اما این تکلیف فیلسوف است که اهل نظر است نه تکلیف کسانیکه اهل عملند آنها باید امور راچنانکه در میبابندیقین دانسته میزان ومأخذکار قرار دهند ودر عمل معطل نمانند اما فیلسوف باید نگران باشد که یقین علمی حاصل نماید و از شرایط جستجوی علم اینست که جوینده نظر بنتایج عملی که ازمعلوماتش حاصل میشود وصلاح وفسادی که ازآن بنظر میرسد نداشته باشد یعنی نباید مقید باشد که تحقیقاتش اورا بفلان عقیدهٔ دینی یا مذهبی یا فلسفی یا اخلاقی یا سیاسی برساند چه اگراین قیدرا داشته باشد بحقیقت نمیرسد ومصلحت هائی که صلاح اندیشان درنظر میگیرند ومیخواهند علم ومعرفت را بسوی آنها بکشانند براستی مصلحت نیستند و مصلحت جز حقیقت چیزی نمیتواند باشد وحکیم جز حقیقت چیزی را نباید منظور بدارد.

اکنون ببینیم هیوم در تحقیقات خود بکجا رسید. خلاصه آن ازاینقرار است.



پیشینیان و آخر از همه برکلی مدعی بودند که نفس جوهر است و وجودی بذات خود دارد و او مبدأ ادراك است ولیکن از مطالعه دقیق برای مامعرفتی برنفس حاصل نمیشود جز مجموعهٔ از احوال یاادراکات که باهم مناسباتی دارند وبواسطه آنها بهم پیوسته اند. آن ادراکات دو قسمتند بعضی قوت دارند و آنها تأثرات (۲) فعلی هستند یعنی احساساتی که شخص فعلا درك میکند مانند رنك سرخی وزردی که می بیند یا گرمی و سردی که حس میکند و مهر و کین و خواهش و اراده هم ملحق باین احساسات است.

---

(۱) Sceptiques در جلد نخستین این کتاب باز نمودیم که جماعتی ازحکما منکر شدند که درك حقیقت برای انسان ممکن باشد و میان ما آن جماعت معروف بسوفسطائی میباشند و این غیر از آنست که شخص در امری از امور شك داشته باشد زیرا که انسان تاشك نکند بعلم نمیرسد چنانکه دکارت در همه چیز شك کرد.

(۲) Impressions

بعضی دیگر ادراکات ضعیفند مانند سرخی وسبزی ورنج وشادی که شخص بیاد میآورد یا تخیل میکند و آن‌ها تصورات یامعانی یامفاهیمند (۱) ودرهرحال منشأ آن‌ها هم حس است تصورات که پیشینیان آن‌هارا تصویر اشیاء وحقایق درذهن میدانستند تصویر هستند اما نه از اشیاء بلکه درواقع تصویر ضعیف شدهٔ تأثرات فعلی وحسی میباشند وحتی آنچه معقولات مینامیم ومرتبهٔ بلند برای آن‌ها قائلیم نیستند مگر احساساتی که خفیف وضعیف شده یا بایکدیگر مرکب گردیده‌اند .

اینست تاروپود بافتهٔ افکارما وعقل جزترکیب کردن ومرتبط ساختن این اجزاو مبادی کار دیگری نمیکند حتی تصورات ذات باری هم جزاین نیست که ذهن به احوال خود وفضائلی که درخویش میبیند ازخردمندی ومهربانی ودانشمندی وجزآن مراجعه میکند و همان فضائل را درمرتبهٔ اعلی وبی‌پایان برای خدا تصورمینماید وهمچنانکه کورمادرزاد ممکن نیست تصوررنك وروشنائی داشته باشد نفس هم اگر ازکلیهٔ تأثراتی که ازحواس روی میدهد عاری باشد معدوم خواهدبود .

تأثرات حسی چیست وبچه طریق دست میدهد نمیدانیم وتحقیق آن بر عهدهٔ فلسفه نیست مربوط بعلم طب است وظیفهٔ فیلسوف تحقیق دراحوال تصورات وروابط آنهاست .

این تصورات که بطریق مذکور حاصل میشود پراکنده وبی‌ترتیب نیستند مرتبط و مرتبند پس معلوم میشود که ترکیب وتعاقب وارتباط آن‌ها اصول وقواعدی دارد و آن اصول یکی مشابهت (۲) است ویکی مجاورت (۳) زمانی یا مکانی ویکی علیت (٤) مثلا من هرگاه دوکس دیده باشم که بیکدیگر شباهتی دارند یااینکه آن‌هارا دریك هنگام یا یکجا دیده باشم چون یکی را باز ببینم از دیگری یاد میکنم یاچون دود ببینم یاد از آتش میکنم . پس تنبه وتفکر وتعقل یعنی کلیهٔ اعمال ذهنی وعقلی جزاین نیست که تصورات را باهم جمع کنند باصطلاح علمای روانشناسی تداعی معانی (۵) نماینده که آن معانی چنانکه گفتیم همه از تأثرات حسی حاصل شده‌اند و آن جمع وتداعی هم عملیست که بخودی خود بطبیعت واقع میشود .

پس قوهٔ خیال است که منشاء اصلی تعقل است زیرا که یادکردن از چیزی بقوهٔ خیال دست میدهد .

بنابراین علم انسان خلاصه تجربه‌های گذشتهٔ اوست ومحدود است بمحسوسات او و پیش بینی که شخص از راه علم میکند جزاین نیست که یاد گذشته هر آینده بر میگرداند

اما ذات وجوهر که فیلسوفان اینقدر در آن بحث کرده‌اند آنچه جوهرجسمانی

---

(۱) Ideas [illegible] تأثرات وتصورات که [illegible] هیوم [illegible]

(۲) Ressemblance (۳) Contiguité (٤) Causalité

(۵) Association des idées

است برکلی بخوبی نشان داد که جز مجموعهٔ از احساسات و تأثرات چیزی نیست . در جوهر روحانی هم هیوم همان قسم تحقیق میکند و میگوید آنچه آن را «نفس» و «من» می خوانیم واحد و ثابت و پابرجا میدانیم چون درست بنگریم نتیجهٔ هیچ تأثر سادهٔ مستمری که درک کرده باشیم نیست ، هر دفعه که آن را بذهن میآوریم حس و تأثر خاص است و در در واقع نفس هم مجموعه ایست از ادراکات که با کمال سرعت دنبال یکدیگر میروند «من» یا نفس تعاقب پی در پی تصورات است همچنانکه اشیاء خارجی تعاقب پی در پی تأثرات است پس نفس هم مانند جسم رشته مسلسلی است از حوادث که یکدیگر را پی میکنند در واقع بنا بر تحقیق هیوم همچنانکه در چشم از حرکت شعله حوالهٔ حلقهٔ آتشین نمودار میشود همین قسم هم از تعاقب تأثرات تصور ماده و از تعاقب احوالات نفسانی تصور نفس در ذهن پدیدار میگردد و منشأ آن قوهٔ خیال است .

اما علیت که گفتیم یکی از موجبات جمع تصوراتست آنهم حقیقتش مسلم نیست و منشأ عقیده بعلیت همان چیزی است که منشأ اعتقاد بوجود جوهر شده است

هیوم میگوید شك نیست که در امور زندگانی چاره در عمل و چه در نظر اعتماد برابطهٔ علت و معلول میکنیم و باید بکنیم ولیکن چون در مقام تحقیق فلسفی برمیآئیم می بینیم این [illegible] ضروری نیست [illegible] یعنی که چون می بینیم سنك متحرکی سنك ساکنی برخورد [illegible] ساکن حرکت آمد برخورد سنك متحرك را علت حرکت سنك ساکن میخوانیم ولیکن [illegible] از روی تجربه برای ما آمده است و پیش از آنکه این تجربه حاصل شود [illegible] حکم [illegible] وجوب [illegible] یعنی حدوث [illegible] معلول از آن علت نمینماید

آنچه [illegible] و معلول میخوانیم [illegible] یکدیگر متمایزند و هیچگاه در آن واحد با هم [illegible] هیچ موردی نیست که اگر تجربه نکرده باشیم رابطه علت و معلول را قاعدهٔ [illegible] و تجربه [illegible] فقط معلوم میکند که فلان امر همیشه دنبال فلان امر دیگر است

[illegible] چرا [illegible] امر دنبال یکدیگرند معلوم میشود علتها سرانجام قوه و [illegible] آن [illegible] اصول هیچگونه ادراکی نداریم مگر اینکه [illegible] و [illegible] نفس خود [illegible] آن هم جز تعاقب امور چیزی نیست و علم [illegible] قوه [illegible] فرق از حس تفاوتی ندارد و دلیل بر اینکه رابطهٔ علت و معلول ضروری نیست [illegible] چون امری را دنبال امر دیگر می بینیم نخستین از [illegible] چون مکرر شد میان آنها مقارنه می بینیم و حکم رابطهٔ علیت [illegible] که حتماً ممکن نپنداریم بعبارت دیگر [illegible] حاصل میشود از اینکه همواره امری را همر [illegible] که این دو امر لازم و ملزوم یکدیگرند در ذهن [illegible] همان قوهٔ خیال است زیرا که [illegible] در ذهن مدخلیت تام دارد چونکه اعتقاد نتیجهٔ

قوت یافتن تصوراست درذهن بواسطهٔ تأییدی که تأثراو میکند بقوه خیال، و هرچه تأثر بیشتر مکررشود چنانکه عادت دست‌دهد تصور بیشتر قوت می‌یابد (۱)



در مسائل مربوط به الهیات‌وعقاید دینی‌هم هیوم همان‌قسم تحقیقات نموده است درباب نفس مثلا تحقیق میکند که گفته اند مجرداست‌چون‌واحداست وتقسیم‌پذیر نیست وحال‌آن که واحد بودنش‌را معلوم‌کردیم ازچه قراراست تقسیم ناپذیر بودنش‌هم چگونه میشود درصورتی که ادراک بعدرا میکند وبعد که کمیت‌است تقسیم پذیراست؟

دراثبات صانع برهان انی میآورند که وجود عالم خلقت دلیل بر وجود خالق است ولیکن‌این قیاس درست نیست

زیراکه جهان ناقص‌عصمت را قیاس بمصنوعات ناچیز انسان میکند و خالق منزلت کارگران بشری میدهند.

برهان لمی‌هم که ضرورت وجود واجب‌را میرساند مقنع نیست. از کجا که وجود واجب ضرور باشد و اگرهم ضرورت‌داشته باشد ازکجا که خود ماده وجودش واجب نباشد.

درباب حکمت بالغه‌هم میتوان تشکیک کرد که آیا خداوند عاجز بود که عالمی خلق کند که دراو شروبدی نباشد و نکته لطیف اینست که همین‌وجود شر وبدی که می تواند مایهٔ تشکیک وجود حکمت بالغه باشد در نزد عامه مایهٔ اعتقاد بوجودقدر مطلق است برای اینکه مردم پناهگاهی می‌خواهند که ایشان را ازآسیب‌شروبدی محفوظ بدارد.

در علم اخلاق عقیدهٔ هیوم اساس همان‌است که انسان جویای خوشی است و باید باشد و برای خوش بودن‌باید کار پسندیده بکند وسود خودرا درسود دیگران بداند

معیار پسندیده وناپسند بودن کارهم همین تصدیق وتکذیب عموم‌است واینکه گفته‌[illegible] نیکی وبدی‌درنزد مردم مختلف [illegible] و [illegible] دارد [illegible] اصول عقاید وحق [illegible] [illegible]

[illegible] راستگوئی ودلاوری وجوانمردی و آزادگی پیشهٔ [illegible] پسندیده است [illegible] در نزد قومی پسندیده و [illegible] ناپسند [illegible] وصنع و [illegible] که [illegible] وصلاح و [illegible] آنها [illegible] ومقتضیات زمان ومکان [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

---

(۱) [illegible]

[illegible]

نیست بلکه نقاد(۱) فلسفه است هرچند نقادی هم قسمی از فیلسوف بودن است و نتیجهٔ نقادی او تشکیك در وجود ذوات(۲) است خواه ذوات ذهنی و درونی یعنی روحانی(۳) ونفسانی خواه بیرونی یعنی جسمانی(٤) وفقط چیزی که بوجودش تصدیق دارد عوارض وحادثات(٥) است که در ذهن ایجاد تأثر(٦) و تصور(۷) یا صور ومعانی میکنند. معانی را تصویر وشبح ورونوشت(۸) صور محسوس میپندارد وباین وجه معقولات را هم منتهی بمحسوسات مینماید وعلم انسان را منحصر در تجربه حسی (۹) قرار میدهد و در نتیجه دراکثر عقاید راسخ فیلسوفان وفلسفهٔ جزمی(۱۰) ایشان تزلزل میاندازد وشکاك میشود.

اما چنانکه پیش اشاره کردیم هیوم تزلزل وتشکیك را تنها در تحقیق فلسفی جایز میشمارد بلکه واجب میداند که این تشکیکها بشود تا علم وحکمت بنیاد استوار یابد. چون غرضش انکار وعناد نیست تحقیق است ودرعمل واصول اخلاق وسیاست واقتصاد عقاید محکم دارد. ازجمله اینکه رابطه علت ومعلول را که درفلسفه مورد تردید ساخته دراخلاق وسیاست سخت جاری میداند تاآنجا که از اصحاب وجوب (۱۲) میشود و علم تاریخ را براساس تحقیق فلسفی میگذارد که بشرطبیعتی مخصوص دارد واز آن تخلف نمیکند واعمالش را هم نتیجه حتمی است و«هر کسی آن درود عاقبت کار که کشت»وفایدهٔ حقیقی تاریخ اینست که اصول وقواعد طبیعت انسان را که دائمی و عمومی میباشند و نتیجهٔ اعمال را که حتمی است نشان بدهد.

ازآنچه تاکنون گفته‌ایم دانسته میشود که نقادی فلسفه وعلم را فرنسیس بیکن آغاز کرده ولاك دنبال آن را گرفته وبرکلی شیوهٔ دیگر در آن وارد شده وهیوم این

---

(۱) Critique در ترجمه این کلمه ازلفظ انتقاد دوری جستیم برای اینکه امروز معنی متبادر بذهن ازاین لفظ در میان ما عیب‌جوئی است وحال آنکه مقصود عیب‌جوئی ازکسی یاچیزی نیست بلکه مراد معنی حقیقی نقادی است یعنی سنجیدن وحق وباطل را تشخیص دادن واین لفظ درنزد اروپائیان درهرمورد بکار میرود ولیکن در فلسفه جدید اصطلاح خاص است برای فلسفه هیوم ومخصوصاً فلسفه کانت که از این پس بیان خواهیم کرد و مقصود نقادی وتحقیق در چگونگی علم وعقل انسان است و مورد بحث ساختن معلومات برای اینکه تکلیف دانش طلبی در جستجوی دانش روشن شود وانتقاد ازتعلیمات حکما درضمن این نقادی بهتبع وناچار پیش میاید نه اینکه بنای هیوم وکانت انتقاد حکمای پیشین باشد خوانندگان ما درفصل های آینده این نکته را همواره باید متوجه باشند.

(۲) Essences یا Substances (۳) Spirituelles

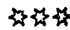
(٤) Materielles یا Corporelles (٥) Phénomenes

(٦) Impression یا Sensation (۷) Idee (۸) Copie

(۹) Empirisme (۱۰) Dogmatisme (۱۱) Sceptique وفلسفه‌اش Scepticisme است.

(۱۲) مقصود وجوب ترتب معلول برعلت است که درصفحه ۷۱ و۷۲ اجمالا توضیح کرده‌ایم (determinisme

مشرب را بدرستی روشن و آشکار ساخته است واین مردم همه انگلیسی بوده اند البته تحقیقات ایشان تمام نیست وعیب و نقص دارد اما هنرشان تأسیس این شیوه است. در سدهٔ هیجدهم بسیاری از حکمای فرانسه هم این شیوه را پسندیدند و پیروی نمودند چنانکه در فصل آینده خواهیم دید. سرانجام کانت آلمانی براهنمائی هیوم دراین خطا افتاد و بسا اصلاح خطاها و تکمیل نقصهای او ورق را یکباره برگردانید.



اما حکمای دیگر انگلیسی در سدهٔ هیجدهم وآغاز سده نوزدهم تعلیماتشان آن اندازه تازگی واهمیت ندارد که بیانش دراین مختصر واجب باشد. برای اینکه نام ایشان از درج کلام ساقط نشود گوئیم یکی از آنها طامس رید (۱) باعقاید هیوم مخالف بود واز جمله در اینکه علیت تنها این نیست که امور دنبال یکدیگر بیایند گفته است شب وروز و سرما و گرما باکمال نظم همواره دنبال یکدیگر میآیند وهیچکس نگفته است میان آنها رابطهٔ علیتست. یکی دیگر آدم اسمیت (۲) بنیادکننده علم ثروت ملل یا سیاست اقتصادی است وتصنیف او در این فن از کتابهای نامی دنیاست واو کتابی در اخلاق نوشته و بنیاد فضایل واعمال انسان را برانصاف وهمدردی نسبت بابناء نوع دانسته است یکی دیگر دیو گلد استورت (۳) نام دارد که در اصول اخلاق اهمیت تام بقاعده تداعی معانی داده است و یکی دیگر بنتم (٤) است که تعلیماتش در وضع قوانین قضائی اروپا تأثیرات نیکو بخشیده است. گروهی از دانشمندان نیز بوده اند که از علماء علم طبیعی میباشند و نظرهای فلسفی هم اظهار داشته اند و لیکن از نام بردن وتفصیل عقاید ایشان بناچار خود داری میکنیم.

فصل ششم

حکمای فرانسه در سدهٔ هیجدهم

سده هیجدهم را درتاریخ فرانسه عصر فیلسوفان میگویند ولیکن آن فیلسوفان بمسائل حکمت نظری چندان توجه ننموده و بیشتر بامور سیاسی واخلاقی پرداخته اند و حکمت را با ادب آمیخته اند چنانکه می توان گفت بیان احوال ایشان بتاریخ ادبیات بیشتر مربوط است تا بتاریخ فلسفه. اگر هم بحکمت نظری توجهی کرده اند برای انتقاد بوده و نسبت بفلسفه اولی و مخصوصاً الهیات زبان استهزاء و بی اعتقادی دراز کرده اند و قید و بند رعایت جانب بزرگان دین و دیانت رها کرده خود را آزادفکر خواندند(۵) بعضی از ایشان یکسره مادی و منکر روحانیت بودند و بعضی منکر نبودند ولیکن بعقاید

(۱) Thomas Reid (۲) Adam Smith

(۳) Dugald Stewart (٤) Jeremy Bentham

(۵) Libre penseur

حکمای پیشین وقعی نگذاشته و آنهارا خیالبافی ولفاظی پنداشته اند. ازاین جمله آنان که صاحب نظر و هوشمند بودند درفلسفه نظر بتحقیقات لاك وهیوم داشتند ودرعلوم طبیعی و ریاضی پیرو نیوتن بودند . در سیاست هم روش حکومت انگلیس را میپسندیدند و آنرا ترویج میکردند چنانکه میتوان گفت در سدهٔ هیجدهم فرانسویان ازهرجهت پیرو انگلیسان بوده اند . رویهمرفته حکمای فرانسوی آن دوره درحکمت نظری هنری نشان نداده اند اما در اخلاق وسیاست وامور اجتماعی مقامی بلند دارند. بیشتر ازاین جهت که فصیح و بلیغ وخوش بیان و شیرین سخن بودند وتحقیقات خودرا بشیوهٔ داستان سرائی و تاریخ نویسی یا بهروجه دیگر که ادامی کردند جنبه خطابه وشاعری یا انتقادومطایبه واستهزاء بآن میدادند چنانکه برای عامه مردم قابل فهم ودلنشین بود باین واسطه آنچه را هم که مبتکر نبودند و ازدیگران گرفته بودند بهتراز صاحبان آن افکار جلوه میدادند . بیاناتشان هم عوام را مجذوب میکرد هم پسند خواص بود . پادشاهان واعیان به صحبت ایشان مشتاق میشدند و بانوان باکمال میل مجالس خودرا بحضور آنها رونق میدادند از اینرو حق اینست که آن جماعت در بیدار کردن مردم نسبت ببدی اوضاع و معایب امور اجتماعی یا اخلاقی وهوشیارساختن آنها نسبت باوهام وخرافاتی که جهل یاغرض دراذهان راسخ نموده حق بزرگ بر کلیه نوع بشر دارند ودراین راه مجاهده کرده اند ودر نتیجه آثار قلمی ایشان در فرانسه در پایان سده هیجدهم ودر کشورهای دیگر اروپا در آغاز سده نوزدهم افکار و اوضاع را یکسره منقلب نموده .

کسانی که بخواهند از تفصیل این اجمال آگاهی یابند بتاریخ ادبیات فرانسه مراجعه کنند و بر احوال و آثار نویسندگان سده هیجدهم شناسا شوند . ما دراینجا فقط بزرگان آنهارا اجمالا معرفی میکنیم تا سررشته بدست آید .

بخش اول

فونتنل

برنارد فونتنل(۱) درست صد سال عمر کرد (از ۱۶۵۷ تا ۱۷۵۷) و نیمی ازاین عمر در سده هفدهم و نیم دیگرش در سده هیجدهم بوده است زندگانی او تفصیلی ندارد مردی فطن وخوش بیان و خوش ذوق و نویسندهٔ شیرین سخن وسالهای دراز عضو آکادمی علمی پاریس بود و دبیری آن مجمع اشتغال داشت هریك از اعضای آکادمی که درمیگذشتند فونتنل برحسب وظیفه ستایشنامهٔ برای او می نگاشت مجموع این ستایشنامه (۲) کتابی شده که خواندنش سودمند ودلکش است . درعلم وحکمت پیرو دکارت بود و لیکن بفلسفه وی رغبت نداشت ودربارهٔ منشأ علم انسانی روش اصحاب حس و تجربه را می پسندید تأثیر عمدهٔ او نشر علم بود که نوشته هایش هم بفضلا سود می بخشید

---

(۱) Bernard Fontenelle (۲) Eloges

سیر حکمت در اروپا از فروغی، محمدعلی

فصل ششم

و همه عامه را دلنشین میشد واز کسانی است که بعلم جامهٔ ادب پوشانیده است. معروف ترین یادگار او کتابی است بنام «گفتگو در تعدد عوالم مسکون» (۱) وآن یکی از نخستین کتابهائی است که هیئت جدید را بی پرده و زبانی بسیار شیرین بیان نموده و نکات لطیف نیز در آن گنجانیده است مانند اینکه بشر بیچاره چقدر حقیر و عالم خلقت چه سترک است. و نیز اینکه قدما اجرام آسمانی را از کون وفساد آسوده دانسته بودند نظیر آنست که گل بوستان که پنج شش روزی بیش دوام ندارد بگوید هرگز ندیده ایم که باغبانی بمیرد. و نیز عجب خود پسندی سفاهت آمیزی است که انسان چنین بپندارد که کلیهٔ طبیعت برای مصرف او خلق شده وخورشید وماه برای روشنی چشم ما وستارگان برای حظ نظر ما هستند. و نیز اینکه علم بشر چه اندازه محدود وعقل او چقدر عاجز است وشاید که در کرات دیگر موجوداتی باشند که حواس ظاهر وباطن ایشان بیش از ما وبرمعرفت حقایق بسی تواناتر ازما باشند.

یکی از مسائل که آن زمان اهل تحقیق مطرح کرده بودند این بود که آیا حکمای قدیم بر دانشمندان جدید برتری دارند یا امر بعکس است؟ جماعتی قدما را برتری میدادند و بعضی طرفداری از متأخرین میکردند و فونتنل از گروه دوم بود و عقیده داشت که متأخرین در علم یعنی در ریاضیات و طبیعیات بر متقدمین برتری دارند و معرفت انسان روز بروز در ترقی است و احوال او بسبب ترقی علم همواره رو به بهبودی میرود ودانش پیوسته از کثرت بوحدت می گراید. و باید بیاد آورد که این مبحث که امروز پیش پا افتاده است آنزمان تازگی داشت و فونتنل از مؤسسان ومروجان این عقیده است در امور تاریخی و مسائل دینی هم تحقیقاتی دارد که با کمال احتیاط که مصلحت بوده ورسانیده است که عقاید پذیرفتنی آن است که بمیزان عقل درست آید وآنچه بعقل سازگار نباشد مردود است. تألیف وتصنیف بسیار دارد اما آنچه امروز بجا مانده است همان است که نام بردیم.

بخش دوم

نامه هائی است از قول چند نفر ایرانی فرضی که بفرانسه مسافرت کرده و از اوضاع و احوال اروپائیان مخصوصاً فرانسویان آنچه میبینند ودرمیابند بیکدیگر و بکسان خود مینویسند ونقل میکنند ونکته سنجی و انتقاد مینمایند .دیکر کتابی است درفلسفهٔ تاریخ و تحقیق در علل ترقی و تنزل رومیان(۱) و بواسطه این کتاب وبعضی نوشته‌های دیگرش منتسکیو از نخستین کسانیست که در تاریخ بنظر فلسفی نگریسته ودرامورتاریخی رابطهٔ علت و معلول تشخیص داده و نمایان کرده‌است که مسئله قضا وقدرومشیت الهی بجای خود درست است و لیکن هرچه روی میدهد علت دارد وجریان امور باسباب است وهرعملی را نتیجهٔ حتمی است وکافی نیست که هرچه واقع میشود بگوئیم خواست خدا بود

و لیکن اثر بزرك منتسکیو که اورا درحکمت عملی وسیاست مدن در ردیف فیلسوفان میآورد کتابیست بنام «روح‌قوانین» (۲)که درواقع فلسفهٔ‌قوانین وشرایط قانون‌گزاری‌است وپس از تحقیقات افلاطون و ارسطو معتبرترین کتابی است که‌دراین موضوع نوشته شده است .

منتسکیو طبعی‌معتدل و آرام داشته وبانقلاب ودیگرگونی ناگهانی کارهامعتقد نبوده ومدارا وتدریج را دراصلاح امور لازم‌میدانسته‌است . عقاید سیاسی او بیشتر از لاك اقتباس شده و کلیهٔ اوضاع انگلستان راخیلی میپسندیده استوبسیاری از عقایدی که در کتابهای خود اظهار نموده ازآنها فرا گرفته است. باصول‌عقاید ونکات مهم تحقیقات او دراینجا خیلی باختصار وبوجهی که‌فهم آن برای‌خوانندگان‌ما آسان‌وسودمند باشد اشاره میکنیم .

چون انسان باید با همجنسان خود باجتماع زندگی کند چاره‌جز این نیست که روابط میان مردم بحکم قانون مشخص شود خواه قانون نوشته ومدون باشد وخواه برحسب آداب وعادت مقررشود و اگر جماعتی بی‌قانون زندگی کنندرمیان آنها آزادی و امنیت نخواهد بود زیرا هرکس بندهٔ قویتراز خود خواهدشدوچون برای اینکه انسان بخوشی زندگی کند باید آزاد وآسوده‌خاطر باشدپس مهم‌ترین چیزی که در زندگی منظور نظر است قانون است که بواسطهٔ‌آن آزادی همه تأمین میشود . و از یکطرف معنی آزادی اینست که شخص درآنچه قانون منع نکرده استمختارعمل خود بوده و ازهیچ چیز ممنوع نباشد مگر بحکم قانون، وازطرف‌دیگر بهترین‌قوانین آن‌است که مردم را تا اندازهٔ که مصلحت عامه اقتضا دارد منتها درجهٔ آزادی نایل‌سازد پس قانونگزاری یکی از مهمترین کارهاست وعلم قانونگزاری یکی ازشریفترین علوم است و مبتنی براینست که معلوم کنیم که با احوال تاریخی ومادی ومعنوی‌خاصی که‌هرقومی

---

(۱) Considérations sur les causes de la grandeur et de la décadence des Romains

(۲) L'Esprit des Lois

دارد چه قوانین میان ایشان باید مقرر باشد تا منتها درجه آزادی وامنیت یعنی مساعد ترین اوضاع برای خوشی آنها فراهم گردد. ومنتسکیو درجائی میگوید نهایت سعادت من اینست که کاری بکنم که فرمان دهندگان بروظیفهٔ خود آگاه‌ترشوند وفرمان برندگان ازفرمان بردن دلخوش باشند،

قوانین درمیان مردم بی‌قاعده وبدلخواه مقرر نمیشود وقواعد واصولی دارد چه نه کارهای خدا بیقاعده وبی‌نظام ودلخواهی است ونه کارهای مردم ونه امور طبیعی و همه‌چیز درتحت ضابطه واصول است. بعضی ازمحققان گمان برده‌اند نیک وبد داد و بیداد بکلی تابع وضع است یعنی درهیئت اجتماعیه هرچه‌را منع کنند زشت میشود وهرچه‌را جائز کنند زیبا خواهد بود ولی البته چنین نیست واین سخن مانند آنست که بگویند متساوی بودن ونبودن شعاعهای دایره باختیار مهندس است وپیش ازآنکه کسی دایره رسم کند شعاعها همه متساوی نبوده‌اند.

از طرف دیگر بعضی ازدانشمندان نظر بتفاوت هائی که درآداب وقوانین اقوام مختلف دیده بوده‌اند گمان برده‌اند مقررات بموجب تصادف یا بدلخواه رؤسا وضع شده است اما ضوابط وقوانینی طبیعی بطور مطلق هست که اگر آنها را بجوئیم و بیابیم بهترین اوضاع برای اصلاح حال مردم فراهم وبرطبق آنها هیئت اجتماعیه بنیکوترین وجهی که ممکن است اداره میشود و دانشمندان مزبور برطبق این عقیده جویای آن قوانین طبیعی بوده‌اند اما این عقیده هم غلط است البته قواعدی هست که تخلف از آنها جایز نیست. مثلا داد نیکوست وبیداد بد است آزادی به ازبندگی است ودانائی بهتر از نادانی است اما اینها اصول کلی است نه قوانین وباید دید چه قوانینی باید مقرر شود تا این اصول کلی مرعی ومنظور گردد واشکال اینجاست که یکدستگاه قانونی که مناسب حال همهٔ قوم و ملل باشد نیست وهرقومی وهر کشوری مقتضیاتی دارد که جای دیگر ندارد وقوانین هر قوم باید با احوال اقلیمی واخلاقی وآداب ورسوم وعقاید دینی واستعداد آن قوم متناسب باشد واین مناسبات را قانون گزار باید بصورت کمال دریابد و رعایت کند وگرنه قوانینش مجری نمی‌شود ومحترم نمیماند وهر [illegible] برآن نیز دستخوش [illegible] بدلخواه بود.

قوانین ومقررات ودستگاه حکومتی که برطبق آنها ترتیب دهند کاملا مانند دستگاه کارخانه‌های ماشینی است که اگر چرخها وماشینهای آن [illegible] که سزاوار است ترتیب داده شود همه متناسب [illegible] کارخانه کار میکنند [illegible] کارمیکنند و بحتیاج مهندس نیست که هرقسم ماشین ومصالح که دلخواه اوست قرار دهد و [illegible] کارگاهی هم [illegible] و بیرون نیست وهرگاه قوانینی [illegible] منظور ندارد مقصود حاصل می‌شود ومهندس قانون آنست که آن قوانین را [illegible] کارخانه بر مقتضای حال بسازد

[illegible] ضروری است که میان چیزها هست و ازطبیعت آنها برمیآید و قانون حقیقی [illegible] است که [illegible] حاکم باشد عقل کلیات را بدست میدهد

وقوانین هر قوم و هر کشور موارد خاصی است که آن کلیات عقلی بکار میرود

حکومت در دنیا سه قسم دیده شده است، جمهوری(۱) و پادشاهی(۲) و خودسرانه یا دلخواهی(۳)

جمهوری حکومت جماعت است و آن دو قسمست . اگر جمیع مردم در حکومت دخیل باشند دموکراسی (٤) گویند یعنی حکومت عامه و اگر جماعتی از مردم حاکم باشند اریستوکراسی(٥) گویند یعنی حکومت خواص . درهر صورت بنیاد این قسم حکومت یعنی شرط آن میهن پرستی است و قانون خواهی ورعایت مساوات میان مردم واحترام حقوق هر کس وحاضر بودن حکومت کنندگان باینکه خیروصلاح عموم را بر نفع شخصی برتری دهند و برای ادای وظیفهٔ فداکاری کنند واز اغراض خود بگذرند .

حکومت پادشاهی آنست که حکومت با پادشاه باشد واو بر طبق قانون با مردم رفتار کند وشرط این قسم حکومت اینست که میان پادشاه ورعیت طبقات متوسطی باشند دارای حیثیات ومزایا که بتوانند ارادهٔ پادشاه را برعیت برسانند وحوائج رعیت را به پادشاه بنمایند و بنیاد این قسم حکومت برشرافت وغیرت وآبرومندی طبقات متوسط است که بحفظ حیثیات خودمقید باشند .

حکومت خودسرانه و دلخواهی آنست که درروابط میان حکومت ومردم قیدوبندی نبوده و هوا و هوس حاکم مدار امر باشد بعبارت دیگر کارها فقط بزوروپیش برود و بنیاد این قسم حکومت ترس است .

مثال صحیح ازحکومت جمهوری دموکراسی دولت قدیم یونانی آتن است ودول جدید سویس و هلاند ومثال صحیح از حکومت جمهوری اریستوکراسی دولت قدیم روم است مثال صحیح حکومت پادشاهی دولت انگلیس است ومثال صحیح حکومت خود - سرانه آنست که نزد اقوام وحشی دیده میشود . وباید بخاطر داشت که این تحقیقات را منتسکیو نزدیک بدویست سال پیش ارائه کرده واوضاع آن زمان را در نظر داشته که دولت هلند جمهوری ودولت فرانسه پادشاهی بوده و بسیاری از دولت‌های کنونی یا وجود نداشتند یا بصورت دیگر بودند واز جمله عقاید که اظهار کرده است اینست که حکومت جمهوری [illegible] پیشرفت میکند که کشور کم‌وسعت وملت گروهی اندک باشند چنانکه آتن وروم [illegible] داشته‌اند .

این حکومتهای مختلف هر وقت مبانی که برای آنها ذکر کردیم سست شود فاسد میگردند پس حکومت جمهوری دموکراسی فاسد می‌شود هرگاه میهن‌پرستی وقانون خواهی و حفظ مساوات میان مردم سست گردد ، وجمهوری اریستوکراسی فسادش بیشتر [illegible] که حکومت بدست آن‌هاست قدرت خود را بی‌قاعده

---

۱ [illegible] ۲ Monarchie ۳ Despotisme

۴ Democratie ۵ [illegible]

بکار برند و برای منافع شخصی از آن سوء استفاده کنند یا تن‌پرور شوند و از زحمتی که برای حکومت صحیح کردن باید کشید خودداری داشته باشند و حکومت پادشاهی فاسد میشود هرگاه در طبقهٔ متوسط حس شرافت و غیرت ضعیف گردد و کسی در بند حفظ حیثیات نوعی نبوده همه دنبال شئونات و منافع شخصی باشند یا اینکه پادشاه عدالت را مبدل بقساوت کند یا طبقهٔ متوسط از میان برود اما حکومت خودسرانه و دلخواهانه فاسد شدن ندارد چون خود بذات فاسد است و در واقع حکومت نیست زیرا غرضی که از حکومت منظور است یعنی حفظ آزادی و امنیت مردم از آن حاصل نمیشود چون مبتنی بر ترس است سکوت حکمفرماست اما سکوتی که دلیل برضا نیست، مساوات هست اما مساوات در بندگی است این قسم حکومت را که مخصوص وحشیان است باید قیاس کرد بعملی که از وحشیان دیده‌ایم که هروقت بمیوه میل میکنند درخت را میاندازند تا بمیوه دسترس داشته باشند.

و از تحقیقات منتسکیو یکی این است که حکومت خواه جمهوری باشد خواه پادشاهی سه وظیفه دارد اول قانون گزاری (قوه مقننه) دوم اجرای قانون (قوه مجریه) سوم حق‌گزاری بر طبق قانون (قوه قضائیه) و برای اینکه مقصود از حکومت که حفظ آزادی و امنیت است حاصل شود این سه قوه باید از هم جدا باشند و بکار یکدیگر مداخله نکنند تا قدرت حکومت تعدیل شود چه هرگاه قانون‌گزاری با اجرای قانون یا با حق‌گزاری یا هر سه وظیفه با هم یکجا جمع شوند بیم آن است که قوانین ظالمانه وضع شود و ظالمانه اجرا گردد و از جمع این سه قوه در یکجا در نتیجه مانند بی قانونی است.

تحقیقات منتسکیو [illegible] ایستکه [illegible] است که در تاریخ و [illegible] اند علاوه [illegible] کرده و [illegible] و شکنجه [illegible] کسی حق [illegible] میشود [illegible] قصر [illegible]

[illegible]

منتسکیو [illegible] می [illegible] حقیقی خود را [illegible] مالیات

دهنده‌راهم داشته باشد وضروریات زندگی مردم را بنام مالیات نگیرد ونیز بر دولت واجب است که از بی‌نوایان دستگیری کند اما نه‌اینکه صدقه بدهد بلکه باید برای بیکاران کار فراهم کند زیرا بینوا آن نیست که دارائی ندارد بلکه آنست که کار ندارد .

از تعلیمات ودستورهای منتسکیو آنچه صحیح ودرست بوده در ظرف دویست سالی که اززمان او میگذرد چنان مصدق ومسلم‌شده که امروز گفتن آن‌ها غیر لازم مینماید ولیکن وظیفه مورخ اینستکه معلوم کند که‌آنچه امروز داریم [ومیدانیم همه وقت نداشته و نمیدانستیم وچه کسان بهوش خداداده وقوهٔ تحقیق آن‌مجهولات‌رامعلوم کرده و درپیش بردن آن حقایق مجاهده نموده‌اند .

بخش سوم

ولتر

ولتر(۱) که ازمشهورترین مردمان است در۱۶۹٤ درپاریس بدنیا آمده‌است‌از حوالی بلکه ازکودکی استعداد شاعری‌وذوق ادبی او نمایان بود ، درمحافل ادبی رفت وآمد میکرد وبخوبی پذیرفته می‌شد . شاهزادگان وبزرگان وبانوان با کمال به‌او مهربان بودند ولیکن طبعش مایل بدگوئی و انتقاد وحتی هجوساختن‌بود از این رو چندین مرتبه بزندان وتبعید گرفتارشد از جمله یکنوبت بانگلستان رفت و سه سال آن‌جا ماند وبفلسفه وعلم‌وادب اوضاع آن کشور واحوال مردمش آشنا شد و بسیار پسندید . تا نزدیك بچهل‌سالگی آثار مهمی که‌ازاو ظاهر شد شعر بود بصورت‌داستان یاتآتر یا قطعات متفرق پس‌ازآن‌هم تاآخرعمر همین‌قسم آثار از خود ظاهر مینمود ولیکن علاوه برآن کارهای دیگرنیز میکرد وبنظم یانثر تحقیقات انتقادی علمی و ادبی‌وفلسفی منتشر میساخت وبعضی ازنوشته‌های‌او چنان زننده بود که بحکم دولت سوزانیده [illegible] با اینهمه بواسطهٔ روابطی که با‌اشخاص متنفذ داشت آسیب بزرگی باو نرسید [illegible] نائل گردید که ازجمله عضویت اکادمی یعنی فرهنگستان فرانسه‌بود آن وقت یعنی درنیمهٔ سدهٔ هیجدهم فردریك دوم(۲) درپروس سلطنت میکردو اواز بزرگان پادشاهان ست‌و ازخصایص‌اوذوق‌فلسفی وادبی‌بود ومخصوصاً به ادبیات فرانسه عقیده تام داشت ازین‌رو چندین‌بار ولتررا بدربار‌دعوت کرد سرانجام‌ولتراین‌دعوت‌را پذیرفته ببرلن رفت و فردریك دوست و مهمان آن‌پادشاه بود ولیکن‌خلق وخوی‌میزبان و مهمان باهم سازش نداشت و بیکدیگر مشاجرات کردند وعاقبت‌ازهم‌جداشدند وولتر بفرانسه رهسپار شد ولی در [illegible] مناسب‌حال‌خود ندیده بژنو(۳) رفت ودر یکفرسخی آن‌شهر ملکی بدست آورد که بفرنه (٤) معروف‌است و نزدیك به‌بیست‌سال آخر

Ferney (٤) Genève (٣) Frédéric (٢) Voltaire (١)

عمر را آنجا بسر برد و از اینرو اورا پیر فرنه (۱) میگفتند آنجا هم دائماً مشغول تألیف و تصنیف و نوشت و خواند با فضلا و بزرگان و دوستان در هر شهر و هر کشور بود مردمان و بزرگ نامی اروپا بزیارتش میرفتند و ازمصاحبتش بهره مند میشدند . سرانجام در سال ۱۷۷۸ پس از بیست و هشت سال دوری از پاریس بآن پایتخت رفت وچون شهرتش عالم گیر شده بود مردم پاریس از خارجی وفرانسوی از اوتجلیلها کردند و تشریفات فراهم آوردند و لیکن سنش بهشتاد وچهار رسیده بود و نزدیك بچهار ماه پس از ورود بپاریس زندگانی را بدرود گفت .

آثار ولتر یك کتابخانه است مقدار زیادی از آن شعر و تئاتر است که مورد توجه ما دراین کتاب نمیباشد همینقدر گوئیم این آثار از اشعار درجهٔ اول ادبیات فرانسه نیست و لیکن از بسیاری جهات قابل اعتناست . قسمتی دیگر از آثار اوداستانهائیست که به نثر نوشته است و آنها در جنس خود شاهکاراست . و همه برای منظور فلسفی یا اجتماعی و انتقادی نوشته شده است . قسمت مهم دیگر کتابهای او تاریخ است که برای تاریخ نویسی وانشاء سرمشق است و شامل نکات و دقایق لطیف نیز هست و ولتر از نخستین کسانی است که تاریخ نویسی بسبك جدید را آموخته است بالاخره نوشتههای فلسفی اوست که متعدد است و ازهمه معروف ترش فرهنك فلسفی (۲) نام دارد مراسلاتی هم که باشخاص نوشته و مجموعهٔ آنها کتاب کلانی است محتوی فواید بسیار میباشد و خواندنی است .



ولتر را که حکیم میخوانیم از آن نیست که در فلسفه رأی و نظر بدیهی مخصوص خود دارد بلکه شیوه خاصی داشته است که بر گفتههای پیشینیان خرده گیری کشوده و مخصوصا با خرافات وعقاید سخیف مبارزه نموده و برای هوشیار ساختن مردم بر عقاید غلط و زشتی آداب و عادات ناپسندیده ومجاهده کرده است درو قمع ستم و نشر افکار ونیکی از مر بیانه‌ای که انسانیت است حد طرفدار حق وعدالت بود و در هر فرصتی از رفع ظلم و ستم خود داری نمیکرد . روشنائی عمومی و حقیقت جویی و آزادی همه حتی موجبات ترقی و لوازم آدمیت صمیمانه معتقد بود ، ودر ... لطف ... و ... و بذله گوئیهائی داشت که سخنش بسیار دلپذیر میشد و ... کسی نیست که منکر باشد از گوشههای ... بدر آورده و دسترس عامه گذاشته و ... وجودش در تربیت مردم تأثیر کلی داشته است

ولتررا منکر ... کرده ... و دیگر ... حقیقت ... و ... نیست که ... دین ... و ... ولیکن ... و ... اولیای دین مسیحی مخصوصاً کاتولیکها ... میکرد ... بوده است پیش

---

(۱) Dictionnaire philosophique (۲) patriarche de Ferney

ازین گفته‌ایم که بنیاد دین مسیحیان براین‌است که وقتیکه‌خدا آدم‌وحوارا‌خلق فرمود آنها مقام قدس داشتند پس از آنکه‌آدم نسبت‌بفرمان پروردگار عصیان ورزیدو‌از درگاه خداوند رانده شد ذریهٔ او مقام قدس‌را فاقد و یکسره‌هالك شدند ودیگر برای فرزندان آدم نجات اخروی میسر نیست مگر اینکه‌بحضرت‌عیسی واصل‌شود که‌او‌فرزند یگانهٔ خدا بود و برای همین مقصود بشر بدنیا آمده نجات بنی آدم را بخون خود خرید وواصل شدن بحضرت‌عیسی هم فقط بوسیلهٔ آداب‌ورسومی‌است که اولیای دین عیسوی مقرر داشته اند وتوسط‌کشیشان‌باید انجام‌بگیرد از غسل‌تعمید وخوردن نان و شراب متبرك و آداب دیگر که شرح‌آن‌طولانی و بی ضرورت‌است واین‌اصول‌را فروعی‌هم‌هست که بذکر آنها حاجت نیست واز زمانیکهٔ مسیحیت‌دراروپاقوت‌گرفت‌تا همین‌سدهٔ‌هیجدهم اولیای دین مسیحی گذشته از اینکه این‌اصول‌وفروع‌راتعلیم‌میکردند «وهنوزهم میکنند» بهیچکس اجازه نمیدادند که سخنی بگوید که‌مستقیم یا غیر‌مستقیم وبصراحت یابکنایه واشاره با این‌تعلیمات‌مخالفتی‌داشت باشدوچون‌تورات و انجیل کتاب آسمانی مسیحیان‌است باآنکه دربسیاری ازمواضع ظاهر عبارات آن دوکتاب چنان است‌که بعقل درست نمی‌آید اولیای مسیحیت هر کلامی‌را که اندك‌منافاتی‌باظاهرهمان عبارات داشت‌کفر والحادمیخواندندوگوینده‌را مورد تعقیب میساختندبلکه کشتنش‌را واجب میدانستند و درتضییق بر عقاید مردم‌چندان‌سخت میگرفتند که‌حتی‌مخالفت‌باحکمت ارسطورابقسمی که بااصول دین عیسوی‌تطبیق کرده بودند جایز نمیشمردندودرمحدود ساختن افکارچنان جدداشتند که گاهی‌ازاوقات بتدبیر وحیله‌درعقایدمردم‌تفتیش‌میکردند و بهرکس ظن میبردند که نسبت باین تعلیمات اعتقادراسخ ندارداورابانواع‌عقوبات ازشکنجه و کشتن‌وزنده سوزانیدن گرفتار میساختند.

کفر والحاد ولتر از اینست که بآن تعلیمات وهمچنین ببعضی ازمندرجات‌تورات و انجیل معتقد نبوده و بانواع مختلف مخصوصا باسپنوزا وانتقادبا آنهامبارزه کرده واصرار ورزیده‌است که وجه [illegible] بشدو تعرض عقاید مردم نباید شد وعفو واغماض [illegible] خداوند [illegible] طبیعتی که میبینیم‌خوی کرده فسادیاتی‌در وجود او نهاده و عقلی‌هم بوده [illegible] بد میبیندوهرقدرعقلش برنفسش غلبه کند سعادتش بیشتر میشود [illegible] که ازاین تعلیمات‌عاری‌باشدوفقط‌دستور اخلاقی بدهد ومردم‌را [illegible] که طبیعت برای آنها معین کرده دنبال کنند و دین برای تکمیل اخلاق [illegible] تعلیمات فلسفی که‌آن‌را پایهٔ دین قرار میدهند مانند آنچه اولیای مسیحیت می‌آموزند پایه و مایه نداردهرکس پایه آنها باشد [illegible] واحمق‌راتسخیر میکند وبر او سوار میشود [illegible] مسیحیت نیست [illegible] غیر مسیحی دردنیا هستند که [illegible] مسیحیان [illegible] و ضرورت ندارد که ما آن [illegible] را

متزلزل و پریشان کنیم که بعلت عصیان آدم روی خودرا سیاه وروزگار خویش را تباه بدانند و چاره را منحصر در اینکه بوسیلهٔ آداب وعملیات مخصوصی بحضرت عیسی اتصال یابند (۱)

ولتر همچنانکه درامر دین با مسیحیت مخالف است در علم وحکمت به دکارت و پیروان او بی اعتقاد است . در فلسفه لاك را می پسندد ودرعلم مخصوصاً درطبیعیات نیوتن را میستاید ودرواقع فلسفهٔ لاك وعلم نیوتن را ولتر بحسن بیان شناسانده ودردنیا منتشر ساخته است . پس درسدهٔ هیجدهم سیاست و کشورداری انگلیسان را منتسکیو بفرانسه واز آنجا بدنیا شناسانیده وعلم وحکمت انگلیس و آزادی عقیده را ولتر ترویج نموده است .

تأثیر قوی وجود ولتر درنشر افکار بجای خود اما درحکمت و معرفت نظـرش عمیق نبوده است . فلسفهٔ اولی را یکسره بیحاصل می پندارد و خیال بافی میانگارد ومیگوید در این علم هرچه حقیقت است آنستکه همه کس میداند و باقی موهوماتست وهیچگاه بدرستی معلوم نخواهد شد ادراك عقل انسان حدی دارد که باید بآن قانع شود ودرهرچیزیکه نمیتواند ادراك کند بخیال بافتن خودرا دلخوش نسازد، درهرموضوع باید سخنی گفت که همه کس فهم تواند کرد آنچه بیشتر مردم نمیفهمند گفتنش چه سوددارد؟ باید حس و تجربه را مأخذعلم قرار داد و آنچه از آن رو معلوم میشود موضوع تعقل ساخت و بفرضیات نباید پرداخت . اهل نظر جز لفاظی وسخنرانی هنری ندارند کارصحیح آن است که اهل عمل میکنند که اکتشافات و اختراعات مینمایند .

پس معلوم میشود که ولتر همچنانکه در مسیحیت بچشم عیب جوئی مینگریست ومحسنات دیانت را نمیدید و بنظر سطحی نگاه میکرد در مباحث فلسفهٔ اولی وتحقیقات امثال افلاطون وارسطو ودکارت واسپینوزا ولایبنیتس ومانند آنها هم درست تأمل ننموده یا نموده و نفهمیده است که آن مفاخر عالم انسانیت ازدولت صفای ضمیر وهوش سرشار و مراقبه و تفکر بچه نکات دقیق برخورده وحه عوالم بلند که از نظر عامه پنهان است سیر نموده اند . وآنچه ولتر وامثال او موهومات وخیالبافی خوانده اند اگر آنها نیافته بودند هرگز مدارك ومشاعر نوع بشر باین پایه که امروز رسیده نمیرسید وحتی درعلوم طبیعی

(۱) کشیشان عیسوی در عداوتی که با اسلام داشتند بمسلمانان ازجهت عقاید دینی و آداب ورسومشان تهمتهای عجیب زده و افتراها بسته و اسلام را نزد اروپائیان سخیف ترین وفاسدترین ادیان معرفی کرده بودند چنانکه هنوز هم اذهان اروپائیان نسبت بمسلمانان مشوش است . ولتر باآنکه باسلام هم معتقد نبوده و ترویج آن را قصد نکرده بود بمکه بشارع اسلام بی ادبی هم کرده است از عایت بمرتی که از تزویر وحیله بازی کشیشان داشت ودر عالم انصاف مکرر در نوشته های خود از مسلمانان دفاع کرده واذهان را بتهمت ها و افتراهائی که بایشان میزدند متوجه ساخته است .

هم ترقیاتی که میدانیم حاصل نمیشد.

بهرحال ولتر مرید لاك و نیوتن است و میگوید سخنان حکمای پیشین درحقایق ومخصوصاً در چگونگی علم وعقل انسان درجنب تحقیقات لاك مانندافسانه ورمان است در جنب تاریخ وعلم تشریح ، و همچنین است فرض گرد باد های دکارت درجنب نظر نیوتن درباب جاذبه عالم و قاعدهٔ حرکات کرات آسمانی .

ولتر برخلاف آنچه تصور کرده اند موحد است ودر اثبات ذات باری بیانات مفصل دارد و در این باب هم دقایقی بکار برده است ولیکن تحقیقاتش عمقی ندارد وهمان سخنهائی است که همه گفته اند . از جمله اینکه وجود موجودات واحوال وعوارض آنها را می بینیم که لغو نیست و هرچیزی و هرامری را غایتی است و آثار عقل وحکمت درعالم خلقت هویدا است پس عالم باید درتحت تأثیر ذاتی که حکیم است باشد .البته در تشخیص علت غائی دقت باید کرد و از اشتباه دوری باید جست .مثلا اگر کسی بگوید علت غائی بینی اینستکه عینك روی او جا داده شود سخنی سخیف گفته است اما وقتیکه امری را می بینیم که همواره یك نتیجه میدهد و جز آن نتیجهٔ دیگر ندارد ومشاهده میکنیم که وجودی مرکب از اجزای بسیار است که خواص آنها همه منتهی بیك نتیجه میشود حق داریم آن نتیجه را غایت آن وجود وآن امور بدانیم وچون از تصدیق علت غائی ناگزیر شدیم باید بوجود پرورگار مدرك اذعان کنیم

تصدیق حکمت بالغه مستلزم انکار وجود شر و بدی نیست و واجب نمیآید که مانند لایبنیتس معتقد شویم که این عالم بهترین عوالم است وهرچه در آن هست بیهترین وجوه است(۱) البته شر و بدی هم در عالم بسیار است ونتیجهٔ مادی بودن جهان است و این مسئلهٔ ایست که حل آن برای ما میسر نیست ولیکن وجود شر دلیل بر انکار صانع نمیشود و روشن استکه این دستگاه با عظمت جهان از یك دستگاه ساعت کمتر نیست و همچنانکه وجود دستگاه ساعت را بدون ساعت ساز نمیتوان فرض کرد وجود جهان را هم بدون آفریدگار نمیتوان تصور نمود . واز سخنهای دلکش ولتر در این مقام اینستکه مکالمه‌ای فرض کرده است میان یکنفر فیلسوف با طبیعت که با هم سؤال وجواب می کنند در یکی از مواقع که فیلسوف از بعضی از امور طبیعت استعجاب میکند طبیعت باو میگوید که مردم این تعجب تو را از من بدست داده که نام مرا بغلط گذاشته اند ومرا طبیعت نامیده اند وحال آنکه من سر بسر صنعتم؛ مقصود اینکه در طبیعت دست صانع آشکارا دیده میشود ولتر تصدیق دارد که این دلایل در اثبات صانع مستحسن است وبرهان نیست ولیکن میگوید استحسانی استکه یقین میآورد و بهتر از آن براهین فلسفی استکه غالباً فهمیده

---

(۱) ولتر رساله‌ای نوشته است که لایبنیتس را بسبب عقیدهٔ خوش بینی بسیار دستمال کرده است و چون شروری که در دنیا واقع میشود یاد میکند میگوید اگر بهترین عوالم این باشد بدترینش چه خواهد بود ؟

نمی‌شود ومفید یقین‌هم نیست

در مسئله جبر واختیار تحقیقات ولتر باینجا منتهی میشود که وجوب ترتیب معلول را بر علت منکر نمیتوان شد وبنا براین عزم وارادهٔ انسان خود سرانه نیست چون هرچه را قصد میکند علتی دارد این‌قدر هست که موافق ارادهٔ خود میتواند عمل کند ومختار بودن همین‌است •

نفس انسان آیا روحانی است یا جسمانی وآیا باقی‌است یا فانی؟ آیامادهٔقوهٔ ادراك میتواند داشته یا شد و ماده چیست ؟ وآیا قدیم‌است یاحادث ؟ اینهامشکلاتی است که بعقیده ولتر حل‌شدنی نیست وبحث‌آنهاهم برای زندگانی بشر سودی ندارد آنچه میدانیم ودانستنش سودمند است‌اینستکه علم نفع وجهل زیان‌دارد وراه‌کسب علم حس وتجربه است وراه سعادت اینکه مردم بیکدیگر ستم وبیداد نکنند ومدار امور برداد وقانون ورعایت حق باشد ونیکوکار آنستکه خیرعموم را بخواهد وعدل وداد امری است که فطرت برآن حکم‌میکند وطبیعت وفطرت‌را نمیتوان تبدیل‌نمود ولیکن تبدیل جهل بعلم میسر ودر تربیت نفوس مؤثر است .

بخش چهارم

روسو

ژان‌ژاك روسو (۱) درسال ۱۷۱۲ در شهر ژنوزاده ودر زندگانی بدبخت بوده است .

مادرش زود از دنیا رفت وپدرش که ساعت ساز بود بسبب بعضی پیش‌آمد ها نتوانست ازاو نگاهداری کند ، روزگارش همه بدربدری وبی خانمانی گذشت وسبب اصلی آن هوسناکی وتند مزاجی وغرور وخود پسندی بسیاروسوء ظن شدیداو بودبهر حال تحصیل مرتبی نتوانست بکند وفضل وکمال فراوانی نیاموخت اما مردی حساس و باذوق و پرشور وصاحب قلم بود واو یکی از بزرگترین نویسندگان فرانسه‌است گفته‌هایش غالباً باعقاید متعارف واحکام ظاهرعقل مخالفت دارد اما بابلاغت وحرارت مفرط مقرون‌است چنانکه هرچندآنچه نوشته نثراست میتوان‌اورا شاعری بزرگ‌دانست ازاینرو نوشته هایش درافکار تأثیر کلی داشته‌است . تانزدیك چهل‌سالگی اثرمهمی از او ظاهر نشد تا اینکه انجمن ادبی یکی ازشهرهای فرانسه مسئلهٔ میان‌دانشمندان طرح کردکه درآن‌باب رساله بنویسند وجایزه بگیرند ومسئله این بود که آیا تجدیدعهدعلم وادب‌وهنر برای‌تهذیب مردم سودمندبوده‌یا زیان رسانیده است ؟ روسو دراین‌مسابقه شرکت کرد وجایزه‌را بردوآوازه‌اش بلندشد . گفتار اومبتنی براینکه‌علم وادب‌ظاهر مردم را آراسته میکند اما باطن‌را فاسد میسازد طبع‌را منحرف‌مینماید وبدن‌ودماغ

(۱) Jean Jacques Rousseau

حالتی مصنوعی میدهد مختصراینکه مردم عالم هنرمند میشوند اما آدم نمیشوند. (۱)
سه‌سال بعد همان انجمن باز موضوعی طرح کرد باین مضمون :
« منشأ عدم مساوات میان مردم چیست وآیا قانون طبیعت آن‌را روا میدارد؟»
درجواب این‌سؤال روسو رسالهٔ نوشته است که معروف‌است بنام «گفتاردرعدم‌مساوات میان مردم » وبنیاد سخن او اینست که‌عدم مساوات میان‌مردم بواسطهٔ هیئت‌اجتماعیه یعنی مدنیت روی‌داده که انسان‌را ازحال‌طبیعی بیرون‌کرده‌است . مردم درحال‌طبیعی تفاوت‌هائی باهم دارنداماآن‌تفاوتها طبیعی‌است ومضر بحال ایشان نیست. انسان‌طبیعی نیك وآزادوخوش‌است انسان اجتماعی بدوبنده وناخوش میشود زیرا که درحال طبیعی ذهن انسان فقط مشغول بدو چیزاست یکی‌حفظ وجودخود یکی‌دلسوزی‌برحال‌دیگران اماحفظ وجود برای او آسان‌است چون حوائجش بسیار کم‌است معاش خود را بسهولت فراهم میکند وچون مزاجش سالم است درد ندارد واز درمان‌بی نیاز است و فکر و اندیشه بخاطر اوراه نمی‌یابد واعمال وحرکاتش ازروی فطرت و طبیعت است . واما نسبت بدیگران داعی ندارد که بدخواه باشد ودرزندگانی وحشیگری‌هم‌باآنکه حال طبیعی‌نیست‌چون‌زیاد ازطبیعت دورنشده هنوز فساد کمست همینکه انسان باابناءنوع مجتمع گردید ومدنی‌شد یعنی بنابراین شد که افرادیکدیگر یاوری کنند وهمکاری داشته باشند حکایت‌من‌وتو میشود ومسئلهٔ مال‌من ومال تو پیش‌میآید .حرص‌وطمع‌مورد بروز پیدا میکند وتوانگری ودرویشی رخ مینماید، کارکردن‌لازم میشود وکار گری‌و کارفرمائی پیش میآید. پس‌البته مردم‌باهم سازش نخواهندداشت جنك ونزاع‌درمیگیرد وبداور وقانون وآمر ومأمور ونظامات وحکومت وسلطنت وکلیهٔ لوازم‌مدنیت‌حاجت می‌افتدو انسان فکر واندیشهٔ بکار میبرد وحیله وچاره برای‌کار میبابد ، علم‌وصنعت اختراع میکند وهرچه دراین‌راه بیشتر میرود ازخودیعنی از طبیعت دورترمیشودو در فساد بیشتر غوطه‌ور میگردد و تمدن که نعمتی گرانبها بنظر میآید مصیبت و مایهٔ بدبختی یافته می‌شود .
پیداست که‌این‌عقاید باافکار دانشمندان آن‌عصر که‌شوروشوقی تمام نسبت بعلم ومعرفت وتمدن دریافته ووسائل ترقی آن‌را میجستند چه‌اندازه منافات داشته‌است.
ولتر که بکلی بااین‌حرفها مخالف بودپس‌ازخواندن گفتارروسو باشیوهٔ‌استهزائی که مخصوص‌اوست باونامه نوشته میگوید ؛ «حقایقی که شما برمردم میفرمائید خواهند پسندید اما عمل نخواهند کرد . زشتی تمدن انسانی‌را که ماازبادانی پنهگاه خود دانسته‌ایم بهتر ازشما کسی جلوه گر نساخته است وهیچکس این اندازه

(۱) گوینده مارا بیاد میآورد که گفته است ؛

ایدل نفسی بدوست همدم نشدی — درخلوت کوی‌یار محرم نشدی
مفتی وفقیه و صوفی ودانشمند — این‌جمله شدی ولیك آدم نشدی

هوش وفهم بکار نبرده‌است که‌مردم‌را حیوان کند. حقیقت شخص کتاب شما را می خواند هوس میکند که‌چهارپا شود متأسفانه من شصت سالست عادت‌چهارپا راه رفتن را از دست داده‌ام و ازمن گذشته است که‌بآن‌حال بازگردم وناچار بایداین رفتار طبیعی‌را بکسانی که ازمن‌وشما سزاوارترند ارزانی کنیم. مهاجرت نزدوحشیان امریکا راهم برخود نمیتوانم هموار سازم زیرا کسالتهای مزاجی ودردهائی‌دارم که درمان آن‌را باید ازطبیب حاذق اروپا بجویم ومانند آن‌را نزد آن‌نیك‌بختان‌نمی‌یابم ودیگر اینکه میبینم آن‌مردم هم پیر وبی تربیتی همکنان ما شده شقاوت‌پیشه کرده و با یکدیگر زدوخورد میکنند ...» وهمچنین تاپایان نامه.

با اینکه روسو همه مفاسد و بدبختیهای انسان را از تمدن وزندگانی اجتماعی میداند متوجه شده است که بازگشت بحال طبیعی دیگرممکن‌نیست‌ودرپی آن بوده‌است که ترتیبی در هیئت اجتماعیه داده شود که درعین بهره‌مند بودن ازفوائدتمدن تاآنجا که ممکن‌است بحال طبیعی نزدیك شویم و یك‌اندازه ازنیکی وآزادی وخوشی که داشتیم باز بدست آوریم.

این مقصود بدووسیله حاصل میشود یکی بوسیله تنظیم هیئت اجتماعیه دیگر بوسیلهٔ تربیت افراد،

روسو عقاید خودرا در تنظیم هیئت اجتماعیه درکتابی*بیان‌کرده است که «پیمان‌اجتماعی» (۱) نام دارد بنابراینکه اگربخواهیم برای‌وجود حکومت‌وحاکم ومحکوم‌بنیادی مشروع قائل‌شویم اینست‌که مردم درحال طبیعی آزاد وخودسرند برای زندگانی خود موانعی درپیش ببینند که هریك بتنهائی‌برآن‌غلبه نتوانندکرد و بایکدیگر براجتماع پیمان کنند تا باتفاق وهمدستی برموانع چیره‌شوند پس‌این مسئله پیش میآید که اجتماع بچه صورت‌واقع‌شود که بقوهٔ جماعت جان‌ومال‌هرفردی محفوظ بماند وباآن‌صورت هرفردی که بادیگران شریك اجتماع‌شده‌جزبخود بکسی فرمانبر نبوده ومثل سابق مختار نفس‌خود باشد.

بعقیدهٔ روسو برای این‌منظور باید اجتماع براین‌وجه باشد که هرفردی همهٔ اختیارات خودرا بجماعت بدهد، جماعت یك کل شود که‌همهٔ افراد جزء لاینفك آن باشند واین کل صاحب‌اختیار مطلق بوده هیئت اجتماعیه را برطبق قانون اداره کند و قانون نمایندهٔ ارادهٔ کل یعنی جمیع افراد ومتضمن مصالح عموم باشد یعنی موجب امور خصوصی افراد نشود وهمهٔ افراد متساوی مشمول آن باشند، اگرحقی ثابت‌میکند برای همه ثابت کند واگر تکلیفی وارد میآورد برهمه وارد آورد،

این ترتیب چه‌نحوعملی میشود بدین نحو که‌مردم بهیئت اجتماع قانون گزار یعنی فرمانده ودرحال انفراد تابع قانون یعنی فرمانبر باشند واین‌وجه بخوبی‌صورت

(۱) Contrat social

پذیر نیست مگر درجماعت‌های کوچك وبنا براین بعقیدهٔ روسو يك‌هیئت اجتماعیه نباید ازیکشهر کوچك تجاوز کند علاوه برین چون‌مسلم نیست که‌هیئت‌اجتماعیه بتواند قوانین پسندیده تنظیم نماید باید مردی دانا وخردمند قانون‌را بارعایت جوانب و مناسبات آماده کند وبقانون گزار یعنی هیئت اجتماعیه عرضه بدارد که‌بتصویب برسد علاوه برین قانون اجرا کننده میخواهد وچون اجرای قانون‌عملی‌است که‌نسبت بافراد میشود از عهدهٔ جماعت برنمیاید وهیئت اجتماعیه باید اشخاص‌مخصوص برای‌آن کار بگمارد که آنهاحکومت را تشکیل میدهند،

باین‌روش مردم برحسب‌ظاهر بی‌اختیارند چون‌اختیار خودرا‌تسلیم‌هیئت اجتماعیه کرده‌اند اما‌درواقع همه‌آزادند چون بمیل‌خود کرده‌اند وهرکس اختیار خویش را تسلیم کل کرده است نه تسلیم جزء پس مثل اینست‌که تسلیم نکرده باشد وهمه در فرماندهی وقانون گزاری شریکند وهمه‌باهم برابر ویکسانند وعدالت محفوظ است‌و ظلمی واقع نمیشود زیرا که ظلم آنست‌که معدودی جماعت‌را تابع هوای نفس وآلت اغراض خود سازند ودر ترتیبی که مادادیم هرکسی تابع ارادهٔ کل است‌که ارادهٔ خود اوهم جزء آنست وهرکس فقط آن مقدار ازاختیار خودرا تسلیم کل‌میکند که برای منافع ومصالح عموم ضرورت دارد.

کتاب پیمان اجتماعی روسورا مانند کتاب روح قوانین منتسکیو بایداهل‌سیاست ومحصلین علم حقوق بخوانند اما ما در تفصیل ترتیباتی که روسو برای ادارهٔ کردن هیئت اجتماعیه فرض‌کرده است وارد نمیشویم که‌مجال سخن‌گفتن تنك‌است و برای اینکه اساس فکراودانسته شود همین اندازه کفایت است‌ولی چنانکه اشاره کردیم روسو استواری بنای‌هیئت‌اجتماعیه‌را بربنیادی که بنظر گرفته‌است مشروط میداند باینکه افراد بدرستی تربیت شوند واو ازدانشمندانی است که باحوال کودکان و جوانان توجه خاص‌داشته وکتابی مخصوص درامر تربیت‌نوشته است و آن امیل (۱) نام دارد بمناسبت اینکه‌درآن کتاب داستان مانند کودکی باین‌اسم‌فرض کرده واورا موافق اصول وقواعدی که درنظر داشته است پرورش میدهد واین‌کتاب هم از آثار معتبر ادبیات فرانسه است وباآنکه مانند آثار دیگر روسو بسیارمطالب دارد که غلط‌است یا تخیلاتی‌است که صورت وقوع نمیتواند بیابد ولیکن تحقیقات دقیق ونکته سنجیهای لطیف نیزدارد ودراینجاهم سخن روسو مبتنی براینست که‌انسان‌اگربطبیعت وفطرت خود واگذاشته شود نیکوکار خواهد بود وبنابراین درتربیت کودکان‌وجوانان باید تاجائی که ممکن‌است قید وبندرا کنار گذاشت وآنهارا بحالت طبیعی و آزادی پرورش داد وازآغاز نباید بیك‌رشته مخصوص ازعلوم وفنون وارد کرد بلکه باید بطورکلی قوای انسانی را درایشان پرورانیدکه بتوانند بخوبی‌زندگانی کنند. کتاب

(۱) Emile

هرچه کمتر باید بدست آنها داد تا ممکن است تعلیمات باید جنبه عملی داشته باشد از وارد کردن افکار غلط و خرافات در ذهن کودك پرهیز باید کرد و نباید گذاشت فکر او متوجه بدی و دروغ وستم و آزار شود.

روسو نیز مانند حکمای دیگر سدهٔ هیجدهم با مسیحیت و آداب دینی که کشیشان مقرر داشته اند مخالف و معتقد است که بیر آوردهٔ او تعلیمات مذهبی نباید داد تا وقتیکه خود او دیانتی را که بفطرت سلیم می پسندد اختیار کند. بمباحث فلسفهٔ اولی هم اعتقاد ندارد و میگوید ما نمیتوانیم بدانیم عالم قدیم است یا حادث و نفس باقیست یا فانی جز اینکه بوجود ذات مدرك مرید حکیم که در امور عالم متصرف و مؤثر است میتوان یقین کرد بنا بر اینکه حرکت درجسم امری ذاتی نیست و محرك لازم است وسلسلهٔ محرك‌ها ناچار باید بمحرك کل منتهی شود و درحرکات عـالم و جریان امور آثار عقل و حکمت پدیدار است. فاعل مختار بودن انسان هم باین وجه است که میان حس نیکوکاری و هواهای نفسانی گرفتاراست اما میتواند آنچه را خیر اوست اختیار کند ومختار بودن جز این چیزی نیست واینقدر میدانیم که خوشی و سعادت که مطلوب حقیقی انسان باید باشد در اینستکه ستم روا ندارد و نیکوکار باشد وهمین مقدار برای دستور اخلاقی بس است.

باری اساس فلسفه روسو عشق بطبیعت است و مدار امر دانستن عواطف قلبی وآنچه دل باو گواهی میدهد. و معتقد است که طبیعت راست میرود ودل درست گواهی می دهد و مفسده ها همه از این است که انسان عقل شریف خود را در کار داخل می کند.

عقاید روسو مخصوصاً آنچه در کتاب امیل بیان کرده بود البته میان ارباب سیاست و اولیای مسیحیت غوغا بلند کرد. کتاب را سوزانیدند ونویسنده را تعقیب کردند و او همچنان متواری و در بدر بود تا در ۱۷۷۸ یعنی همان سال وفات ولتر در شصت وشش سالگی بعالم طبیعت بازگردید و زندگانی پر مرارتش بپایان رسید وچندی از وفاتش نگذشت که معتقداتش بسیار شدند و بتلافی خفتهائی که در زندگی کشیده بود از او قدردانی و تجلیل کردند تا آنجا که جسدش را به پانتئون(۱) که محترم‌ترین مدفن‌های فرانسه است انتقال دادند.

بخش پنجم

دیدرو و اصحاب دایرة المعارف

دنی دیدرو (۲) روزگار خود را یکسره بکارهای علمی مخصوصاً ترجمه و تألیف وتصنیف بسر برده وسرگذشت دیگری ندارد. معاش او هم از این راه میگذشت و بنا براین هیچگاه ازعمر خود فراغتی نداشته است که در امور فلسفی تفکر عمیق کند

—Denis Diderot (۲) panthéon (۱)

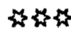
و آنچه از آثار او بدیع و دلکش است بسبب قریحه و ذوق وقوهٔ حدس او بوده است . از نویسندگان معتبر فرانسه بشمار میرود ومقداری از نوشته‌هایش مربوط بادبیات است در مطالب فلسفی هم تحقیقات لطیف دارد اما تصنیف جامعی درکل فلسفه یا رشتهٔ مخصوصی از آن نپرداخته‌است . اثر بزرك او دایرةالمعارف (۱) است که ازکتابهای نامی دنیاست بیست سال ازعمر خویش را مصرف این کتاب نموده و قسمت عمدهٔ آن بقلم خود او نوشته شده و لیکن جماعتی از دانشمندان معاصر هم باو یاری کرده اند و چون کسانی که دراینکار شرکت داشته اند کم وبیش درعلم وحکمت بااوهم‌مشرب بوده اند آنهارا اصحاب دایرةالمعارف گویند وصفت برجسته ایشان طرفداری از علوم و افکار جدید است وکم اعتقادی بتحقیقات حکمای پیشین و توجه تام بشیوهٔ مشاهده و تجربه واهمیت دادن بحس و شهود و نقادی بلکه انتقاد از عقایدی که گذشتگان دراذهان عامه راسخ نموده‌اندخاصه در روحانیات ، و از همین رو کسانیکه نسبت بآن معتقدات تعصب داشتند با انتشار دایرةالمعارف مخالفت ورزیدندگاهی به دیدرو وچاپ کنندهٔ کتاب آزار رسانیدند و بزندان انداختند وگاهی اسباب‌منع انتشارآنرافراهم آوردند و دوستان‌هم چنانکه باید سازگاری‌نکردند اما همت او در کار کوتاهی نیافت بسا میشد که روزها بدکان وکارخانهٔ پیشه وران رفته پیشه میآموخت و معلوماتی‌را که‌روز آموخته بود شب برای دائرةالمعارف بنگارش در میآورد و نوشته هارا پنهانی بچاپ میرسانید . سر انجام‌عزم استوار و پشت‌کار دیدرو کتاب‌را بپایان برد ودربیست ویك مجلد بزرك از چاپ در آمد جز اینکه چاپ کنندگان‌برای دوری‌جستن ازگزنددشمنان بسیاری از مقالات دیدرو را ناقص‌کرده ویك‌اندازه اورا بهدر دادند .

همکار اصلی دیدرو در نوشتن دائرة المعارف درچند سال اول دالامبر (۲) بوده است و او مردی دانشمند ومخصوصاً در ریاضیات زبردست بود . گفتاری که در چگونگی‌علم بصورت مقدمه در صدر دایرةالمعارف قرار داده‌خود کتابی‌معتبر بشمار میرود اما دالامبرتاب آزار مخالفان نیاورده دیدرو را تنها گذاشت . منتسکیوولتر وژان ژاك روسو و جمعی دیگر نیز مقالاتی‌بدایرةالمعارف‌داده‌اندوآن‌کتاب که‌امروز کهنه شده در سدهٔ هیجدهم بزرگترین عامل ترویج علوم ونشر افکار جدید و منقلب کنندهٔ عقاید بوده است .

اینهمه رنجی که دیدرو در تألیف و تصنیف کشید سبب اشتهار او گردید اما نه بهرهٔ مالی باو بخشید نه جاه و منزلتی یافت . وقتیکه خواست دخترخودرا بشوهر بدهد برای فراهم ساختن جهاز او مجبورشد کتابخانه خودرا بفروشد کاترین‌دوم(۳) امپراطریس روسیه که گذشته‌ازکشور داری معارف پرور وحکمت دوست بودازاین‌امر آگاه شد وکس نزد اوبپاریس فرستاده کتابخانه‌را بمبلغ پانزده هزار فرانك‌خریدبا

(۱) L'Encyclopédie (۲) D'Alembert (۳) Catherine II Impératrice de Russie

این قید که دید رو کتابهارا در پاریس بامانت نگاه دارد تا موقع حمل آنها بروسیه برسد وخوداو کتابدار کتابخانه باشد وسالیانه مبلغ یکهزارفرانك مزد کتابداری دریافت کند
ولادت دید رو در سال ۱۷۱۳ و وفاتش در ۱۷۸٤ یعنی پنجسال پیش از آغاز انقلاب بزرك فرانسه روی داد و اتمام دایرةالمعارف در سال ۱۷٦٦ بوده است.



تحقیقات فلسفی دید رو در نوشته‌های بسیار پراکنده‌است وبصورت یك مجموعه از حکمت در نمیآید . اینکار فلسفه مخصوصی هم ننموده‌است که ببیان آن بپردازیم . در علم اعتمادش بیشتر بطبیعیات و بشیوهٔ از دانشجوئی که مقتضی آن علم میباشد یعنی بمشاهده و تجربه بود و چندان اعتقادی بروش دکارت که علم‌را مبتنی برریاضیات میکرد نداشت و میگفت وسیلهٔ اصلی کسب علم سه چیزاست مشاهده و تعقل وتجربه بمشاهده باید مواد فراهم کرد ، بتعقل آنهارا باید جمع نموده بهم مرتبط ساخت آنگاه نتیجهٔ که بدست میآید برای اطمینان ازدرستی آن باید بآزمایش درآورد .

پیداست که دلبستگی کامل دید رو بسیر و مطالعه در آثارطبیعت‌است ومیتوان اورا طبیعت‌پرست گفت . در تعشق بطبیعت نزدیك به روسو بود ومانند او دربیان مطالب قوهٔ شاعری بکارمیبرد اما برخلاف روسو علم را برای ترقی و سعادت بشر لازم میدانست از بعضی جهات هم عقایدش به لایبنیتس بلکه اسپینوزا نزدیك است . مثلا ازجهت اینکه هرجزئی از وجودرا نمایندهٔ کل میدانست ، در همه‌یکی و یکی‌را درهمه‌میدید، بعبارت دیگر وحدت وجودی بود اما بمذهب طبیعی و مادی . بتوجه بعلل غائی اعتقاد نداشت ومیگفت دنبال کردن باینکه امور برای چه واقع میشود حاصلی نداردباید درپی آن بود که چگونه واقع میشود .

دید رو در بعضی مسائل علمی و فلسفی حدسهائی داشت که دانشمندان متأخر بخوبی بآنها برخورده و موجه ساخته اند . ازجمله اینکه ذهنش اجمالا متوجه بتحول موجودات و فلسفه تکامل وارتقا بوده‌است . وازنکته سنجیهای او اینست که ماموجودات کنونی را مینگریم و آنهارا کامل میبابیم و غافلیم که چقدر ناقصها درطبیعت پیدا شده وجود یافته تا باین درجه ازکمال رسیده است .

در باب ذات باری سخنهای مختلف دارد . دربعضی از نوشته‌هایش چنین مینماید که معتقد است بعضی گفته های دیگرش دلیل برتردید است درهرصورت اگر باشمه‌ننه ولتر وبسیاری دیگرخدا پرست‌است نه عیسی پرست(۱) وهمین است که اولیای دین مسیحی

---

(۱) پیش از این خاطر نشان کرده‌ایم که اصول دین مسیحیان چیست بعلاوه برای مزید توضیح توجه می دهیم که کفر و الحادی را که اروپائیان میگفتند بکفر و الحادی که ما میگوئیم نباید قیاس کرد مسیحیان آنکس را فیلسوف واقعی میدانستند که باصولی که الهیون مسیحی حکم کرده بودند و بآنها اشاره کرده ایم ایمان نداشته باشد وگرنه هرقدر خداپرست ومتقی بود ملحدش میخواندند و

اورا از ملحدان میشمارند وحال آنکه ازعبارت او اینست که خدا پرستان بسی بهتر از ارباب دیانت میتوانند ملحدان‌را عاجز کنند . و نیز از سخن های لطیف او اینست که خدا را اولیای دین از میان‌مردم دور کرده بمعابد روانه ساخته اند چنانکه گوئی بیرون از معبد خدا نیست درواقع معابد برای مردم در پیش‌خدا حجاب‌وحصار شده‌اند پس یا بگوئید خدا نیست یا تصدیق کنید که‌همه‌جاهست .

جای دیگر میگوید اینکه کمال موجودات را دلیل بروجود خدا میگیریم ازخود پسندی است یعنی همینکه خودرا در امری عاجز یافتیم فوراً آنرا نسبت بخدا میدهیم‌و راضی نیستیم جز خداوند بالای سرخود مؤثری قائل شویم .

از عبارات تردید آمیز دید رو این کلمات است که درپایان کتابی که در بیان حقیقت طبیعت(۱) نوشته است بصورت دعا درآورده میگوید .

«بیان خودرا از طبیعت آغاز کردم که میگویند صنع تست وبتو انجام میدهم که نامت در روی زمین‌خداست . خدایا نمیدانم هستی یا نیستی اما اندیشه‌ام‌را براین می گذارم که‌تو ضمیر مرا میبینی و کردار چنان‌میکنم که درحضور تو باشم . اگربدانم که برخلاف‌عقل‌خود یا حکم توگناهی کرده‌ام از زندگی گذشتهٔ‌خود نا خشنودخواهم‌بود اما ازآینده آسوده ام چون همینکه من گناه‌خودرا تصدیق کردم تو از آن میگذری . در این دنیاازتو چیزی‌نمیخواهم زیرا آنچه‌باید بشود اگر تو نیستی بطبیعت واگرتوهستی بحکم تومیشود . اگر عالم دیگری هست‌آنجا ازتوامید پاداش‌دارم‌هرچنددرین عالم آنچه کرده‌ام برای‌خود کرده ام . اگر ازپی نیکی بروم باری نبرده‌ام‌واگر بدی کنم ازتو غافل بوده‌ام . خواه‌ترا موجود بدانم خواه ندانم‌حقیقت‌وفضیلت‌رادوست میدارم واز دروغ و نابکاری بیزارم . چنینم که هستم‌خواه پارهٔ از مادهٔ واجب‌وجاوید باشم خواه

مانده حاشیه از صفحه ۱۲۱

peiste میگفتند که باید «خدائی» ترجمه کنیم در مقابل عیسائی ، وچون کسی‌راچنین مینامیدند مقصودشان این بود که او مدعی خداپرستی است ولیکن ملحد است چون الوهیت‌حضرت‌عیسی‌را تصدیق ندارد . و چون پیش ازسدهٔ هیجدهم آزادی عقیده تصدیق نشده بودفیلسوفان‌محتاط‌مانند دکارت تقیه میکردند چون اگر چیزی بر خلاف اصول الهی‌مسیحی میگفتندمکفرمیشدندوعقوبت میدیدند . این بود که‌درسده هیجدهم‌جماعتی ازدانشمندان که بزرگان‌ایشانرادراین‌فصل‌شناسانیدیم مجاهده کردند وبزبان‌های مختلف چشم وگوش مردم را باز نمودند ودرمقابل‌تعقیبهای اولیای مسیحیت مقاومت ورزیدند روزگار هم یك اندازه تغییر کرده‌وتیغ‌کشیشان چندان‌برنده نبود با اینهمه ملاحظه فرمودید که علما کتابهای حکمارا میسوزاندند وخود آنهارا بزندان یاتبعید میفرستادند فقط مانند قرون وسطی کشتن و زنده سوزانیدن درکار نبود . سرانجام درپایان‌سدهٔ هیجدهم انقلاب بزرگ فرانسه آزادی عقاید را مقرر ساخت و این گفتگوها ازمیان‌برخاست

(۱) Traite de l, interpretation de la nature

مخلوق تو باشم . اما اگر نیکوکار ومهربانم ابناءنوع‌مرا چه تفاوت که بتصادف نیکو افتاده‌ام وباختیار خود نیکی کرده‌ام یافضل‌ورحمت توشامل حالم بوده‌است .»



چندتن دیگر از اصحاب دائرةالمعارف یاهم مشربان‌آنها هستند که‌گاهی آنان راهم از فیلسوفان میخوانند ولیکن حق‌اینست که جز مخالفت‌شدید بادیانت وتعصب‌در مادیت وانکار روحانیت وحتی‌نفع صانع حیثیتی ندارند . ازین‌جمله کسانیکه نام برده میشوند یکی لامتری(۱)است که‌بردکارت بحث داشت که‌چرا انسان‌راهم‌مانند حیوانات ماشین نپنداشته است . دیگر هلباك (۲) که‌حرکت را ذاتی‌جسم میدانست ومحرك‌قائل نبود وحتی قوه‌جاذبه‌راهم انکار داشت . دیگر هلوسیوس (۳) که‌جوانمرد ونیکوکار بود اما برخلاف‌روش فطری خود اصول اخلاقی‌را مبتنی برنفع شخصی‌وخود پسندی‌میدانست ودربارهٔ این جماعت پیش ازین صرف وقت روانیست .

بخش ششم

کندیاك

دانشمندان فرانسوی که درین‌فصل ازایشان یاد کریم همه درراه معارف‌مجاهد بوده وباخرافات ونادانی وظلم وستم وآداب ناپسندیده مبارزه کرده‌اند واز اینروآن کسان ودورهٔ ایشان‌را پرتوافکن نامیده‌اند ولیکن هیچیك سازندهٔ حکمت بمعنی که‌ما در نظر داریم نبودند وفقط بنشر علم و تبلیغ افکار جدید اهتمام ورزیدند .

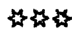
در سدهٔ هیجدهم‌ازفرانسویان تنها یکی‌است که درگوشهٔ عزلت بتحقیق حکمتی پرداخته وازخود فلسفه مستقلی ساخته ودرحالیکه با اصحاب دائرةالمعارف دوست بود بردوخوردهٔ ایشان در امور دینی واجتماعی‌مداخله نکرده زندگانی آرامی بسلامت بسر برده‌است واواتین نبود و کندیك (٤) نام داشت درسال۱۷۱۵ متولدشدودر۱۷۸۰ درگذشت . درصنف کشیشان بوداما بکشیشی‌عمل نمیکرد ، مردی‌فاضل و نویسنده و یکچند مربی یکی ازشاهزادگان ایطالیا بود؛ برای تربیت آن‌شاهزاده تصنیفهای‌بسیار کرده در علم‌اقتصاد نیز تحقیقات نموده ولیکن بفلسفه بیشتر معروف‌است و بالاختصاص دوکتاب ازاو یاد میکنند یکی «رسالهٔ در منشأ علم انسان » ٥) ودیگری «کتاب در احساسات» (٦) وچون درزندگانی بسیار ساده حرکت میکرد وعاقل ومحتاط‌بودسرگذشتی که نقل کردنی باشد ندارد .

Helvetius(٣) —Holbach(٢) LaMettrie(١)

Etienne Bonnot de Condillac (٤)

Essai sur l'origine des connaissances humaines (٥)

Traité des sensations (٦)



فلسفهٔ کندیاك دنبالهٔ فلسفهٔ لاك است یعنی تحقیق در اینکه علم برای انسان چگونه دست میدهد وآن قسمت مهمی ازروان‌شناسی است .

کندیاك مذهب اهل حس را بکمال رسانید وازلاك‌هم پیش رفت زیراکه‌لاك‌پس از آنکه تصورات فطری را نفی نمود برای علم دومبدأ قائل شد یکی‌حس‌ودیگر تعقل ولی کندیاك مبدأ علم‌را منحصر بحس دانست و جمیع اعمال عقلی ونفسی راهم بتبدلات احساسات بیان کرد.

پیش‌ازآنکه رأی کندیاك را در بارهٔ احساسات بیان کنیم باید خاطر نشان نمائیم که آن‌حکیم حسی هست‌امامادی نیست چون‌هر کس مادی‌است‌البته حسی‌هم‌هست اما هر کس حسی است لازم نیست مادی باشد ، مادی آنست که بوجود چیزی‌جز ماديات واجسام قائل نیست وحس وادراك وتعقل‌راهم خاصیت ماده میداند ولیکن کندیاك‌ماده‌را قادر برادراك نمی‌پندارد وبوجود نفس مجردی که ادراك خاصیت اوست قائل‌است‌جز اینکه ادراك وارادت نفس‌را همه بحس‌منتهی میکند بشرحیکه بیان‌خواهیم کرد ودرین بیان تنها نظر به «کتاب احساسات» خواهیم داشت زیراکه فلسفهٔ کندیاك‌درآن کتاب بکمال رسیده وبیهترین وجهی بیان شده است .

ادعای کندیاك اینستکه همه حواس باهم برابرندیعنی هریك از حواس را که بتنهائی بگیریم و فرض کنیم انسان هیچ حس دیگری نداشته باشد همه قوه‌هاواموری که بنفس نسبت میدهیم دراوظاهر می‌شود وضمیمه‌شدن حواس دیگرفقط مایهٔ قوت و کمال آن ادراکات میگردد وبرای اثبات این‌مدعی میگوید یك‌مجسمه فرض‌می کنیم که پیکرش پیکر انسانی باشد اما هیچگاه حرکت نکرده وهمواره بجای خود بوده و سراپای اورا حجابی پوشانیده باشد که ازعالم خارج هیچ باو نرسیده وهیچ‌چیزدرك نکرده است آنگاه حجاب‌را ازروی بینی او برمیداریم تاشامه‌اش بکارافتد دراین‌صورت ادراك او منحصر بدریافت بوها خواهد بود درحالیکه از شکل واندازه وصورت‌ورنك اشیاءبکلی بیخبراست .

پس گلی به بینی او نزدیك می کنیم بوی گل‌را احساس میکند اماچون هیچ چیز دیگر ادراك نکرده است نه ازخود خبردارد نه ازماسوای‌خود تنها چیزی که در وجدان او هست بوی آن گل‌است . آنچه همه کس «من» میگوید برای اوهمان بوست وبس وچون جزآن‌بو چیزی بدراکه اونرسیده ذهن او فقط مشغول بآن است بنا براین برای او توجه بآن‌حس‌حاصل میشود پس براحساس توجه ضمیمه شدکه یکی از اعمال نفس است .

پس‌ازآن گلی‌دیگر به بینی او نزدیك میکنیم . چون بوی این گل با گل پیش تفاوت دارد وچون ازگل پیشین هنوز چیزی بیاددارد طبعاًمقایسه وسنجش‌وتمیزبرای او دست میدهد که آن‌نیز ازاعمال نفس‌است‌ومشابهت واختلاف‌را درمی‌یابدواین‌اعمال

چون مکرر شد تفکر است . کم کم درمیان بوهائی که بشامش میرسد بعضی اورا خوش میآید و بعضی را ناخوش می یابد پس لذت والم ادراك می کند و تکرار این احوال سرانجام آرزوی بوی خوش وآزردگی از بوی ناخوش برای او میآورد و خواهانی و ناخواهانی وشهوت وغضب واراده تولید میکند وچون این احساسات پی درپی روی داد دارای تصور وتصدیق وقوهٔ انتزاع میشود . ازمکررشدن احساسات مشابه وقوهٔ انتزاع تصور نوع ومفهوم کلی برای او پیش میآید وتعقل میکند ومجموع احساساتی که درذهن او حاضرند با احساساتی که غایبند وازآنها یادمیکند نفس اورا تشکیل میدهندوخود را درمی یابد زیرا که خود یعنی نفس همانا عبارتست ازادراك آنچه حاضر است وبیاد داشتن آنچه بوده وغایب شده است .

همهٔ این قوی واعمال ذهنی درآن مجسمه فقط بواسطهٔ حس شامه حاصل شد پس ذائقه وسامعه وباصره هم که برآن مزیدشد این قوی بسط وقوت می یابد و نفس عظمت میگیرد ولیکن بااین همه آن مجسمه هنوز نه باشیاء خارجی علم دارد نه بتن خود یعنی علمش ازنفس بماسوی تجاوز نکرده است ، صوت می شنود ورنك وروشنائی میبیند اماهمهٔ این احساسات حالاتی است که باودست میدهد و برنخورده است باینکه درخارج چیزهائیست که این حالات را درنفس او تولید میکند واین علم باشیاء خارجی برای اوحاصل نمیشود مگراینکه حجاب را از قوهٔ لامسه او نیز برداریم زیرا بواسطهٔ لامسه است که تصوردوری ونزدیکی وفاصله وبعد واندازه وشکل وجرم یعنی مقاومت وجسمیت برای انسان حاصل میشود ؛ چون دیده ایم ومحقق شده است که کسیکه کور مادرزاد است پس ازآنکه چشمش معالجه و بیناشد شکلهارا تمیز نمیدهد مگر پس ازآنکه اشیاءرا لمس کندوالبته باصره وحواس دیگر بتکمیل علم او مدد میرسانند وچون حرکت کرد فاصله وابعاد را بهتر درك میکند وباین واسطه کم کم علم باشیاء خارجی درمی یابد ولی علم بوجود تن خویش ندارد تاوقتی که اعضاء تن خودرا لمس کند ودریابد که آن اعضاء غیر از اشیاء خارجی میباشند .

کندیاك باشرح وبسط تمام یك یك ازحواس را تشریح میکند ومی نماید که هریك ازآنها چه تصورات و چه معلومات بانسان میدهدوچگونه بوسیله احساسات علم انسان بخود وبکلیهٔ موجودات جهان تمام میشود و تعقل وتفکر واستدلال راه می برد اما اگر ما بخواهیم همهٔ تحقیقات اورا نشان بدهیم باید تمام کتاب او را نقل کنیم اشاراتی که تاکنون کرده ایم برای اینکه کلید فلسفهٔ ورا بدست دهد بس است وخواننده دانا از همین اجمال میتواند پی بتفصیل ببرد واگر بخواهد آن تحقیقات را کاملا دریابد بکتاب خود کندیاك رجوع خواهد کرد

همین قدر باز خاطر نشان میکنیم که کندیاك می خواهد در وجود انسان منکر نفس مجرد شود بلکه میگوید نفس چنین ذاتی است که فقط بواسطهٔ احساسات اینهمه قوهها از خیال ووهم وحافظه وتوجه ومقایسه وتصدیق وحکم وتعقل و

تعقل واستدلال وعلم بوجود خود ووجودتن ووجود اشیاء خارج وبعد وفاصله وشکل واندازه وکمیت وکیفیت و وضع زمان ومکان ووحدت وکثرت وجزئی وکلی وغیرآنها پیدا میکند وخواهش واراده برای او دست‌میدهد وکندیاك چگونگی بروزاین قوه‌ها ومعلومات‌را تشریح نموده وروان‌شناسی‌را ازاین‌راه مبلغی پیش برده‌است

مثلا . میگوید تصور که درذهن‌است همانا احساسی‌است که‌مکررشده و بمدد احساسات دیگر قوت گرفته وتثبیت شده‌است وخواهش احساسی‌است که تکرار آن خوش‌آیند است ونفس موقع برای تجدیدش میجوید وخواهش چون قوی شد اراده می‌شود چون معلوم شد که نفس بوجود خود علم حضوری ووجدانی دارد همان درك احساسات حاضر ویاد احساسات غایب‌است وبنا بر اینکه دانستیم که معلومات و معقولات ما همهٔ نتیجهٔ احساسات است ونظر باینکه روشن است که احساسات جز احوالات نفس چیزی نیستند .

پس کندیاك این‌عبارت‌را میگوید که ماجز بوجود خود بچیزی پی نمیبریم واگر بآسمان بالا رویم یابتك زمین فروشویم ازخود بیرون نتوانیم شد .

فصل هفتم

کانت

بخش اول

شرح زندگانی وسیر تحول افکار او

ایمانوئل کانت (۱) درسال ۱۷۲٤ درکینگسبرك (۲) از شهر های آلمان متولد شده است . پدرش شغل سراجی داشت‌وپدرومادرش هردومردمانی مقدس‌ومهذب بودند . تمام مدت هشتاد سال زندگانی‌را بدانشجوئی ودانش‌آموزی وتألیف وتصنیف گذرانید وهیچ کاردیگر حتی مسافرت‌هم نکرد . درآغاز در خانه های بزرگان برای تحصیل معاش بتدریس‌مشغول‌شد . ضمناً درهمنشینی باآن‌مردم‌ازکاردنیاتجربه‌حاصل‌میکرد بعدها در دانشگاه شهرخودبدانشیاری وپس ازچندسال به‌استادی‌پذیرفته‌شد ورشته های مختلف از علوم‌میآموخت اما ریاضیات و طبیعیات وهیئت ونجوم وفلسفه‌اولی‌را فنون اختصاصی خود ساخته وعمر خویش‌را وقف‌علم‌وحکمت نموده‌بود ؛ متأهل‌نشدوزندگانی مرتب ومنظمی برای خودترتیب داده درساعت مقرر از خواب برمیخاست وعرض روز کارهای‌معین‌معلوم انجام میداد . باندازه‌معین‌میخوردومدت معین میخوابید . تفریح‌وتفنن نداشت‌ادای‌تکلیف‌زندگانی‌را برتعیش مقدم میدانست و چیزی را که واجب میپنداشت پیروی کامل ازاصول اخلاقی بود لیکن دراطوار خشکی وزنندگی نداشت گشاده‌رو و خوش‌مشرب وبامهرومحبت بود دردوستی‌وفادار وبا مردم نیکو کار. وقتی بدوستان

Koenigsberg (۲) Immanuel Kant (۱)

خود میگفت ازمرگ باك ندارم و اگر بمن خبر بدهند که امشب میمیری خواهم گفت فرمان خدا راست اما خدا نکند کسی بمن بگوید یك تن بسبب تو روزگارش تلخ شده است.

نظر باین احوال و مقامات علمی و آثاری که از اوظاهر شد طرف مهر واحترام خاص وعام گردید و دولتیان هم باو مهربان بودند. غبار کدورتی که بخاطراو رسید این بود که در سلطنت فردریك گیلیوم دوم پادشاه پروس در نتیجه رساله‌ای که بنام «دین در حدود عقل» نوشته بود مورد سرزنش گردید و حتی از او التزام گرفتند که دیگر در امور دینی چیز ننویسد اما کانت پس از روزگار فردیك گیلیوم خودرا ازاین التزام آزاد دانست و موافق عقاید خویش سخن گفت و دیگرمعترض او نشدند. هشت سال پیش ازمرگ قوای دماغیش سست شدو ازکار باز ماند و در سال ۱۸۰۵ درگذشت. همشهریانش همه در مرگ او سوگواری نمودند و این عبارت راکه درپایان یکی ازکتابهایش نوشته است بر مزار او کتیبهٔ کردند: «دو چیز روح را باعجاب میآورند وهرچه اندیشه وتأمل بیش کنی اعجاب واحترام نسبت به آن دوچیز همواره تازه وافزون میشودیکی آسمان پرستاره که بالای سر ما جا دارد، دیگر قانون اخلاقی که دردل ما نهاده شده است».

کانت ازکسانی بوده‌است که از دانشجوئی جز دریافت حقیقت منظوری نداشته و از خود نمائی و شهرت طلبی وکسب جاه ومال یکسره دور بوده است وجز آنچه حقیقت میدانسته نمیگفته و نمینوشته است.

نوشته هایش غالباً پیچیده و دشوار است در مطالب غور بسیار میکرد اما نوشتن را بشتاب انجام میداد. فلسفه اش در روزگار خود او سراسر خاك آلمان قبول عامه یافت و بزودی بکشورهای دیگر نیز [illegible] کرد. جوانان آلمانی درزمان او کینگسبرك راکعبهٔ حکمت داشتند و بآنجا ازدحام کردند و [illegible] میگریستند تا آنجا که مردم در تکالیف شرعی خود از او استفاده میکردند چنانکه وقتی گفتگوی آبله کوبی پیش‌آمد در جایز بودن و نبودن این عمل از او کسب تکلیف نمودند.

آثار قلمی کانت بسیار و هفتاد هشتاد رساله وکتاب بزرگ و کوچك است. در اکثر مسائل علمی ریاضی و طبیعی و جغرافیای طبیعی و زمین‌شناسی وهیئت و نجوم و منطق و الهی و دیانات و سیاست چیز نوشته است و یکی از مهمترین آثار او در نقادی عقل و فلسفه است و [illegible] شهرت عظیم [illegible] گردیده اند وما در ضمن بیان تعلیمات [illegible] معرفی خواهیم کرد.

*

کانت پس از دورهٔ دانش آموزی که [illegible] به بیست و دو سالگی رسانید مدت نه سال بمعلمی خصوصی و مصاحبت شخصی [illegible] و در این دوره توجهش همه بعلوم بود یعنی بریاضیات و طبیعیات و شعب و فروع آنها [illegible] هیئت و جغرافیا و زمین‌شناسی ومانند آن ودرین مباحث [illegible] تعلیمات [illegible] ودو [illegible] مقالات و رسالاتی

هم در مسائل مختلف از آن علوم مینوشت و منتشر میکرد واثرمهم علمی او در آن دوره تحقیقاتی است که در دنبالهٔ آراء نیوتن در باب هیئت عالم وچگونگی حدوث وخلق جهان نموده ودرین باب بمخالفت گردبادهای دکارت (۱) برخاسته رائی اظهار کرده است نزدیك بآنکه چهل سال پس از آن لاپلاس (۲) منجم وریاضی بزرك فرانسوی موجه ساخته واصول آن رای باتکمیل وتبدیل بعضی مباحث هنوز میان علما پذیرفته است و باختصار مبنی بر این است که فضای عالم در آغاز پر بوده است از مادهٔ متشابهی که شکل منتظم نداشته ولیکن تکاثف تراکم او در نقاط مختلف کم وبیش بوده است پس مادهٔ مزبور در نقاطی که متراکم بوده هسته ومرکزی تشکیل داده که قسمت‌های رقیق تر گرد آن مجتمع شده و بمقتضای قوهٔ جذب و دفعی که در آنها بوده بدوران افتاده اند باینطریق خورشید درمرکز بظهور آمده وموادی که گردمرکز میچرخیدند کم کم جدائی پیدا کرده حلقه ها ساختند و این حلقه‌ها بریکدیگر فشرده شده هر کدام یك گره تشکیل دادند و برگردمرکز بچرخ افتادند وآنها سیارات امروزی می باشندودرجرم خورشید تصادم موادی که همواره باو ملحق میشوند احداث حرارت میکنند وآنرا گرم نگاه میدارد و ستاره‌های ثابتی که بالاتر ازسیارات هستند هریك خورشیدی مانند خورشید ما میباشند و البته آنها نیز مرکزی دارند که گرداو میچرخند و کهکشان که در آسمان مانند ابری سفید دیده میشود مجموعهٔ از آن ستارگان است .

در سی ودوسالگی کانت رسماً مقام مدرسی دریافت وازآن پس بیشتر بفلسفه اشتغال ورزیدو تاچهل وپنج سالگی ازفیلسوفان جزمی (۳) بشمار می آمدومبانی عقاید فلسفی او تعلیمات ولف (٤) بود که آن زمان در سراسر آلمان قبول عامه داشت. ولف از دانشمندان آلمان بود که در جوانی زمان لایبنیتس را درك کرده وپیرو او شده وفلسفهٔ آن حکیم را از تصنیف‌های گوناگون او بیرون آورده وبشیوهٔ خاصی مدون کرده بود بنا براین کانت که زمان ولف را درك کرده بتوسط او پیروفلسفه لایبنیتس بود اما چون طبع تحقیق داشت تبعیت صرف ازلایبنیتس یا هر کس دیگر نمیکرد و از خود نیز اظهار رأی مینمود .

در سدهٔ هیجدهم اذهان از فلسفه اولی سرخورده بودواین فقره از معرفی که از حکمای انگلیس وفرانسه در آن عصر نمودیم برمی آید که اکثر محققان روش اهل حس و تجربه را پسندیده بودند و اصحاب فلسفه اولی را که تنها ببرهان عقلی میخواستند مجهولات را معلوم کنند استهزا میکردند . کانت هم هرچه در تحقیق بیشتر میرفت خاصه پس از مطالعه نوشته های هیوم انگلیسی اعتقادش بفلسفه اولی سست تر میشد وازجزم

---

(۱) رجوع کنید بجلد اول سیر حکمت چاپ سوم صفحه ۱۱۷ .

(۲) Laplace

(۳) Dogmatisme معنی این کلام در بخش آینده دانسته خواهد شد .

(٤) Wolff

در مباحث فلسفی باز می ایستادوچون اندیشه کردکه اگر ازعقل برای کشف مجهول کاری‌ساخته نیست‌پس‌چرا علمای ریاضی که تنها تعقل بکارمیبرند بمعلوم کردن‌مجهولات دست میابند باین نکته برخورد که میان ریاضیات(۱) وفلسفهٔ‌اولی فرقی بزرك‌هست که اموریکه علمای ریاضی در آنهاقوهٔ تعقل بکارمیبرند مجعولات‌وفرضیات‌ذهن‌خودشانست مثلا خطی فرض میکنندکه فاصله همه نقاطش‌از نقطه‌دیگر درونی‌یك‌اندازه‌باشد پس آن‌خطررا دایره وآن نقطه‌درونی‌رامرکزوآن‌فاصله‌هارا شعاع مینامند وبنابرین‌فرض برای دایره خاصیت‌ها تشخیص میدهند وحکمها میکنند وچون‌دایره‌مخلوق عقل است البته هرچه عقل در بارهٔ آن حکم کند درست است اما موضوعات‌فلسفهٔ‌اولی‌ازجسم و جان و مانند آن‌ها مخلوق عقل ما نیستند این است که تنها بفرض‌عقلی حقیقتشان بدست نمی‌آید .

باری پس از تأمل بسیار کانت هم‌درکشف‌حقیقت موجودات حس وتجربه را تنها وسیله تحصیل علم پنداشت و معتقد شدکه انسان بمعرفت ذوات نمیتواند دست‌یابد و باید ببحث در عوارض وحادثات اکتفا نماید .

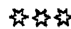
از گفتگو در فلسفه اولی که نتیجه اصلی آن‌اثبات‌ذات باری وتجرد و بقای نفس و چگونگی مبدأ ومآل کار انسان‌است فایدهٔ بزرگی که‌دانشمندان‌همواره‌بدان دل بسته‌اند استحکام مبانی علم وایمان ودستور نیکی کردار وحسن‌اخلاق بوده‌است. کانت چون بنیاد فلسفه اولی‌راسست یافت درباب‌علم‌خودرا قانع کردباینکه از درك حقیقت ذوات دست برداشته و بمعرفت ظواهر امور خرسند باشد . اما درباب نیکی کردار چون‌ازکودکی پرورش اخلاقی متین دریافته بود البته بی‌پروائی را پیشه نساخت و بر این‌شدکه حسن عمل‌وایمان بمبدأ و بمعاد مبانی محکمی میخواهد پاکی‌سرشت‌لازم‌است تادل بلزوم پرهیز ازبدی ورغبت بنیکی گواهی دهد ووجدان‌پاك ایمان بغیب‌حکم نمایدوگرنه آنکس که بسبب بیم کیفر وامید پاداش‌ازبدی‌میپرهیزدوبنیکی میگراید چندان‌شرافت‌وفضیلتی نداردوچگونه میتوان فضیلت‌قائل‌شد برای کسیکه‌اگر بیم نداشته باشد بد میکند و اگر طمع نداشته باشد نیکی نخواهد کرد و گاهی اگر پاکی‌سرشت نباشد بفلسفه‌ایمان درست نمیشود وچه بسیار کسان دیده شده که بمبدء و معاد معتقد بوده‌اند وحسن عمل نداشته اند وعکس آن نیز دیده شده است (۲)

با اینهمه خاطر کانت آرام نمیشد و همیشه میکرد که تا قوهٔ تعقل بکار برده شود از حس و تجربه علم حاصل میگردد و [illegible] عقلی میخواهد و از طرف دیگردرتعقل‌هم‌نامبانی عمومی هست [illegible] ضمیمه متون کرده [illegible] تحقیقات

(۱) ریاضیات چون بصور مطلق کمیه [illegible] و فلسفه در [illegible]

(۲) در این قسمت کانت [illegible] ژان ژاك روسو [illegible] بسیار نموده است

فلسفی سهو و غفلتی دست داده باشد که این مشکلات برای ما پیش آمده است و در هر صورت اگر بفلسفه معرفت بکنه وجود دست نمیدهد لااقل باید حدود عقل را معلوم کرد تا بدانم که میتوان دانست و تا کجا میتوان بیقین رسید و کانت مدت چندین سال هم در این اندیشه ها بسر برد تا سرانجام فلسفه نقدی(۱) را تأسیس کرد و نخستین تصنیف بزرگ خود را که «نقادی عقل مطلق(۲) نام داود منتشر ساخت و درین هنگاه پنجاه و هفت سال از عمر او گذشته بود .



پیش از آنکه ببیان فلسفه کانت بپردازیم باز یاد آوری میکنیم که از آغاز سدهٔ هفدهم میلادی که در اروپا حکمت بمرحله تجدد درآمد تحقیقات فلسفی در دو خط مخالف سیر کرد . یکی آنکه دکارت سر رشته اش را بدست داده بود و مالبرانش واسپینوزا ولایبنیتس و هم مشربان ایشان همان را دنبال کردند و در عین اینکه از جهاتی فلسفه را منقلب نمودند مشرب افلاطون وارسطو را هم از دست ندادند که آنان بنا بر این داشتند که تعقل را تنها وسیله معرفت بدانند و آنچه را که عقل بپذیرفت با حقیقت مطابق انگارند و درین روش علم واقعی همان فلسفه اولی میشود که در اروپا نظر بیادگاریکه از ارسطو مانده آنرا همواره ما بعدالطبیعه (۳) خوانده اند و اهل این علم حقایق را تنها باستنباط عقلی معلوم میسازند . خط سیر دیگر آن بود که حکمای انگلیس اختیار کردند و پس از فرنسیس بیکن سررشته آنرا لاك بدست داد وهیوم بکمال رسانید و بنای آن برین بود که علم برای انسان تنها بحس یعنی بتجربه حاصل میشود و تعقل به تنهائی مجهولی را معلوم نمیکند و از اینرو انسان بمعرفت حقایق و کنه ذات چیزها نمیتواند برسد وفقط عوارضی را در می یابد که بمطابق بودن آنها با حقیقت نمیتوان یقین کرد و آنچه ادراك میشود جز نمایشهائی که بحواس درمیآید چیزی نیست و در هر صورت معلوم مفید همان است که بوسیلهٔ حس وتجربه بدست میآید یعنی علم طبیعی و بنابراین فلسفه اولی بی معنی بیحاصل است .

جماعت اول را با عتبار اینکه تکیه بر تعقل دارند اصحاب عقل (٤) گفتند و باعتبار اینکه بمطابق بودن معلومات عقلی با حقیقت جازم بودند ایشان را جزمی (٥) میگوئیم جماعت دوم باعتبار اینکه حس وتجربه را اصل دانسته اند اصحاب تجربه(٦) واصحاب

---

(۱) Criticism. معنی آن بعد توضیح خواهد شد .

(۲) Critique de la raison pure بزودی معلوم خواهیم کرد که مقصود از عقل مطلق چیست .

(۳) Metaphysique و ما از این پس لفظ فلسفه را باین معنی اختصاص میدهیم و مطلق فلسفه را حکمت میخوانیم

(٤) Rationalistes (٥) Dogmatistes (٦) Empiristes

حس(۱) خوانده شده‌اند و بنابراینکه بمطابق بودن معلومات باحقیقت یقین‌ندارند ایشان را شکاك یامشکك(۲) یامردد میگوئیم ودانشمندان ما سوفسطائی میگفتند .

کانت درتحقیقات نقادی‌خود دراین مقام‌است که حقیقت امررا میان‌این دو طریقه بدست آورد ومعلوم کند که آیا واقعاً فلسفهٔ اولی معنی دارد یاندارد وموجه هست‌یا نیست واگر هست حدود آن‌چیست وتاچه اندازه میتوان باو اعتماد کرد وصاحبنظران احوال حکمارا دراروپا در سده هیجدهم تشبیه کرده‌اند به‌احوالی که‌دراواخر سدهٔ پنجم پیش‌از میلاد دریونان روی داده بود که‌بازار سوفسطائیان گرم‌وازاینرو عقاید ومبانی اخلاق مشوش ومضطرب گردیده‌بود (۳) وبنابراین کانت را نظیر سقراط خوانده اند که کوشید تاافکاررا بمجرای صحیح بیندازد و کانت‌شباهت دیگری‌هم بسقراط دارد که اونیز درپی‌آنستکه خودرا بایدشناخت یعنی‌مقدار وارزش عقل انسانی‌را بایدمعلوم کرد

درواقع تحقیقات کانت مقدمهٔ فلسفه‌است وروش‌را بدست میدهد ازاینرو که معلوم میکند که عقل انسان چه میتواند دریابدوچه‌اندازه و چگونه میتواند درك حقیقت کند وروشی که برای تأسیس فلسفه باید اختیار کرد کدام‌است وآرزوی‌کانت این بود که بتأسیس خود فلسفه نیز بپردازد جزاینکه چون ازاین مقدمات فراغت یافت و بعقیده خود روش صحیح‌فلسفه‌را دریافت پیری ونا توانی دررسید ولی حق‌اینست‌که هرچند بذی‌المقدمه نتوانست بپردازد همین مقدمات که ترتیب داده اورا ازبزرگترین حکما بشمار آورده‌است .

اینك اصول تحقیقات کانت‌را درکتاب«نقادی‌عقل مطلق» (٤) به‌اختصار بدست میدهیم وچون بیان‌کانت بسیارپیچیده ودرهم‌است به‌پیروی عبارات او وترتیب آن‌ها پابند نشده تاآنجا که ممکن است مطلب‌را ببیان روشن درمیآوریم .

وباز برای مزید توضیح یادآوری میکنیم که‌ارسطو خواست فلسفه‌را تدوین و مرتب کند نخست آغازکرد از تحقیق اینکه انسان علم‌را ازچه‌راه بدست میآورد و چگونه تعقل میکند پس نتیجهٔ تحقیقات خودرا دراینباب درشش‌کتاب ثبت‌نمود که‌پس ازاو پیروانش مجموع آنهارا منطق (٥) نامیدند (دانشمندان ما دوکتاب‌دیگر ارسطو راهم که درخطابه وشعراست جزء این فن‌قرارداد ومقدمه‌را که فرفوریوس برمنطق نوشته برآن افزوده اند واین مجموعه‌را منطق خوانده‌اند) .

---

(۱) Sensuanstes (۲) Scentiques

(۳) رجوع کنید بجلد اول این کتاب درپایان فصل اول وآغاز فصل دوم

(٤) معنی این عبارت‌را بزودی روشن خواهیم کرد

(٥) Logicue نامهای آن شش‌کتاب ازاین‌قرار است قاطیغوریاس یعنی مقولات باری ارمنیاس یعنی قضایا انالوطیقای اول یاتحلیل قیاس انالوطیقای دوم یعنی برهان طوبیقا یعنی مواضع درفن جدل سوفسطیقا یعنی سفسطه .

منطق ارسطو تا زمان بیکن و دکارت تقریباً بی کم و زیاد بنیاد علم بود پس از آن نیز همان اصول با ترك بعضی زواید وضمیمهٔ بعضی فواید قسمت مهمی از فلسفه شمرده می‌شد چنانکه هنوز هم اساس منطق ارسطو مخصوصاً در قسمت راجع بقیاس معتبر و باب مهمی از فلسفه است .

کانت چون درمقام تجدید فلسفه برآمد تقریباً همان کار ارسطو را ازسر گرفت بوجه دیگر ، و کتاب «نقادی عقل مطلق» که نخستین تصنیفی است که آن حکیم در فلسفه اختصاصی خود نگاشته در واقع متمم فن منطق است و بهمین جهت خود او قسمت اعظم آن کتاب را منطق نامیده است وابواب آنرا بهمان نامهائیکه ارسطو بکار برده خوانده‌است وما در مواقع لازم باز این فقرات را توضیح خواهیم نمود .

بخش دوم

بیان تحقیقات کانت در نقادی عقل مطلق نظری

بهرهٔ اول

مقدمات

فلسفهٔ اولی علم بمجردات است واین علم بقوهٔ عقل برای انسان حاصل میآید ، اما درتعلیمات فلسفی بقدری اختلاف هست که شخص سرگردان میشود وازاینرو عقاید درباب فلسفه سستی گرفته‌است ولیکن چون موضوع این علم مهمترین اموری است که انسان تواند بآنها دل ببندد چشم پوشیدن ازآن ممکن نیست و مانند اینست که بگویند چون هوائی که تنفس میکنیم پاك نیست باید دم زدن را ترك گفت :

پس باید تکلیف را دراینباب معلوم کرد ودید آیا رسیدن بفلسفه میسر هست یا نیست تااگر میسر است راه آنرا بیابیم وبنیادش را استوار کنیم وارزش و حدودش را تشخیص دهیم و این مقصود بنقادی در قوهٔ تعقل حاصل میشود .

شك نیست که آغاز علم انسان از حس است که صورتهائی ازاشیاء درذهن نقش میکند وقوهٔ عقلی را بر میانگیزد تاآن صوررا بهم بسنجد ووصل وفصل کند ودرآنها عمل نماید ومعرفت براشیاء ازآن حاصل گردد

پس دراینکه نخستین وسیلهٔ علم برای انسان تجربه است که بحس وشهود حاصل میشود حرفی نیست ولیکن چون درست تأمل شود دانسته میشود که علم انسان تنها بوسیلهٔ حس نیست وذهن در کسب معلومات برتأثیراتی که ازراه حس باومیرسد ازخود نیز چیزی میافزاید زیرا اگر ذهن ازخود مایهٔ نداشته باشد که تأثیرات وارده ومحسوسات خودرا بآنمایه بپرورد محسوسات بمرتبهٔ علم نمیرسد ومعرفتی برای انسان حاصل نمیشود

پس معلوماتی را که تنها ازذهن بر میآید معلومات ذهنی مینامیم و بملاحظهٔ

اینکه از قوهٔ فعالیت نفس یعنی قوهٔ عقلیه حاصل میشوند معلومات عقلی هم میتوان گفت وچون البته قبل از حس وتجربه درذهن موجود بوده اند معلومات قبلی (۱) نیز میتوان خواند واین باصطلاح اروپائی نزدیکتراست وماهم همواره همین قسم خواهیم گفت .

و معلوماتی را که از حس وتجربه بدست میآید معلومات تجربی گوئیم وبنا بنابراینکه پس از حس وتجربه حاصل میشوند به پیروی ازاروپائیان معلومات بعدی (۲) اصطلاح میکنیم .

ضمناً میتوان دانست که معلومات قبلی برای انسان فطری و معلومات بعدی کسبی میباشند .

معلومات قبلی یاعقلی دو قسمند ، قسمی آنست که خود نتیجهٔ تجربه و بنا برین کسبی است مانند اینکه اگر پای بست خانه راسست کنند عقل حکم میکند که خانه ویران میشود اما عقل این علم را بتجربه آموخته است .

قسم دیگر آنستکه براستی عقلی وقبلی است مانند احکام هندسی وتصور بعددر جسم وآنها اموری هستند واجب وکلی؛ و چون درست اندیشه شود یافته میشود که معلومات تجربی هم تا درتحت قوهٔ عقلیه واقع نشود وبا معلومات قبلی همراه نگردد محل اعتماد نمیشود بلکه صورت وقوع نمی یابد .

چون درشعب حکمت نظر میکنیم می بینیم ریاضیات علومی هستند کاملا محل اطمینان ولی یکسره ازاحکام قبلی فراهم آمده اند درطبیعیات هم چون محققان بدستور فرنسیس بیکن در آن وارد شده وتجربه ومشاهده را بکار برده اند بنتایج اطمینان بخش رسیده اند (۳) وهرچند اساساً احکام آن بعدی میباشد احکام قبلی هم که درتحقیق هادی آن محققان بوده فراوان است مانند قاعدهٔ ارتباط علت ومعلول وغیر آن .

اما فلسفه اولی را که احکامش یکسره قبلی وعقلی ست می بینیم که هنوز میان صاحب نظران محل اختلاف است وصورت عمیت نیافته است وباید سر آنرا پیدا کرد پس گوئیم ،

احکامیکه ذهن در امور میکند وقضایائی که ترتیب میدهد یعنی محمولی را بر موضوعی بار میکند دوقسم است تحلیلی و ترکیبی .

حکم یاقضیه تحلیلی (۴) آنستکه محمول از وجود موضوع برمیآید یعنی تصوری که محمول قرار داده شده در ضمن موضوع بوده وذهن از تحلیل موضوع جدا کرده و بر وحمل نموده است مانند اینکه بگوئیم جسم صاحب بعد است زیرا در واقع معنی جسم اینست که صاحب ابعاد باشد وگرنه جسم نخواهد بود پس درحقیقت قضیه تحلیلی

---

(۱) Connaissances a priori (۲) Connaissances a posteriori

(۳) در [illegible] آورده است

(۴) Jugement analytique

معلوم تازه بدست نمیدهد فقط معلوم پیچیده‌را باز وآشکار میکند وازاینرو می‌توان آنرا قضیهٔ تبیینی‌هم نامید .

اما حکم یا قضیهٔ ترکیبی(۱) آنست که محمول داخل درموضوع نباشد وذهن آنرا ازجای دیگر آورده برموضوع ضمیمه کند وترکیب نماید وازاینروآن‌قسم‌قضیه را انضمامی‌هم میتوان گفت‌مانند اینکه‌بگویند جسم وزن دارد زیرا که‌وزن‌داشتن‌چیزی نیست که ازحدخود جسم‌برآید و محمولی است که ذهن آن‌را جداگانه دریافته وبر موضوع افزوده وازترکیب و انضمام موضوع باآن محمول قضیه‌را ترتیب داده است واین‌قسم احکام وقضایاست که چون ترتیب داده شود معلومات‌تازه بدست‌انسان‌میدهد

احکام تحلیلی همه معلومات قبلی هستند چون ذهن آن‌هارا بقوهٔ عقل میسازد واز تجربه درنمیآورد .

احکام ترکیبی غالباً ازمعلومات بعدی ساخته شده‌اند چنانکه‌وزن داشتن جسم امری‌است که بتجربه معلوم شده‌است ولیکن احکام ترکیبی قبلی هم داریم که‌محمول‌را ذهن بقوهٔ عقل دریافته وبرموضوع بارکرده‌است مثال‌آن احکام ریاضی است که در عین اینکه بقوهٔ عقل دریافته شده‌اند ترکیبی میباشند .

مثلا این حکم که خط مستقیم کوتاه‌ترین فاصلهٔ میان دو نقطه است قضیهٔ ترکیبی است چون‌کوتاهی جزء حد استقامت نیست و قبلی‌هم هست چون بتجربه معلوم نشده بلکه عقل آنرا ازخود دریافته‌است پس‌احکام ترکیبی گاه از معلومات بعدی ترتیب داده میشوند گاه ازمعلومات قبلی .

درریاضیات احکام وقضایا ترکیبی قبلی است چون موضوعات آن‌ها همه امور ذهنی‌است .

درطبیعیات که موضوعات آنها امور متعلق بموجودات مادی‌است وآنها بیرون از ذهن میباشند بسیاری‌از احکام ترکیبی بعدی است چون بتجربه بدست می‌آیند ولیکن درین علوم اصول وقواعدی‌نیز هست که هم ترکیبی وهم قبلی است مانند قاعدهٔ رابطهٔ علت ومعلول .

در فلسفه اولی موضوعات حقایق بیرون از ذهن‌است اما آنها مجردانندو بتجربه درنمیآیند .

اطمینانیکه بریاضیات هست ازاینروست که درآن‌ها احکام‌عقل‌همه‌دراموری‌است که‌خود ذهن ساخته‌است وبیرون ازذهن نیستند (۲)

اطمینانیکه بطبیعیات هست از آنست که موضوعاتش بتجربه درمیآیدو بعلاوه درآنهاهم عقل ازخود چیزی مایه میگذارد وآن‌هارا پرورده میکند بشرحی که‌ازین پس بیان‌خواهیم کرد .

---

(۱) Jugement synthétique

(۲) مونهٔ ازآن درصفحه ۱۲۹ بدست داده‌ایم

اما فلسفهٔ اولی این کیفیت خاص‌را دارد که موضوعاتش نه درونی ذهن است که‌خود عقل آنهارا ساخته باشد و نه بتجربه در میآید . چون بتجربه نمی آیند احکام بعدی درآنها نمیتوان کرد چون ذهنی نیستند احکام قبلی درآنها محل اعتماد نیست. احکام تحلیلی هم که معلومی تازه بدست نمیدهد . پس فلسفه اولی چگونه علم شود و بآن اطمینان حاصل گردد ؟ باصطلاح دانشمندان خودمان علم واقعی آن‌است که عالم ومعلوم یعنی نفس(۱) و وشیئی موضوع علم(۲) در آن متحد باشند . این شرط در ریاضیات کامل است در طبیعیات هم بشرحی که بیان خواهیم کرد حاصل میشود ولی در فلسفهٔ اولی اشکالی باقی میماند اینست که آن‌را خیالبافی و لفاظی و بیحاصل میانگارند.

محققان پیشین احکام تحلیلی و ترکیبی را از یکدیگر تمیز نداده بودند واز این‌رو مطلب روشن نبود و سراین‌معنی آشکار نمیشد که چرا برریاضیات اطمینان‌هست و بفلسفه اولی نیست پس باید اساساً تکلیف عقل و چگونگی حصول علم‌را که‌لازمه‌اش اتحاد عالم ومعلوم است معین کرد واینست موضوع فلسفه نقدی وآنچه کانت را بر نقادی عقل برانگیخته است .

حکیم مزبور میگوید در تحقیق این مسئله من روش‌را ازآنچه فیلسوفان‌دیگر داشته اند یکسره‌تغییر دادم و مانند کپرنیك درامر هیئت‌عالم‌عمل کردم که او دید بااین فرض که ما مرکزجهان باشیم وخورشید و سیارات گرد ما بچرخند مشکلات پیش میآید پس‌فرض‌را معکوس کرد که خورشید مرکز باشد وماگرد او بچرخیم ودیدمشکلات بخوبی حل‌شد.منهم‌دیدم تاکنون ما معتقد بوده ایم که اشیاء اصلند وذهن ما ادراك‌خودرا تابع حقیقت‌آنها میکند یعنی برآنها منطبق مینمایدازاینرو مشکل پیش‌آمده‌است که دربارهٔ اشیاء بیرون‌ازذهن‌چگونه با معلومات قبلی میتوان احکام‌ترکیبی ترتیب‌داد پس‌من‌فرض کردم‌که ذهن ما اشیاءرا بر ادراك خود منطبق میکندیعنی‌کاری نداریم باینکه‌ادراك ذهن ما با حقیقت‌اشیاءمطابق هست یا نیست‌چون‌آنرا نمیتوانیم‌بدانیم آنچه‌میدانیم‌اینست که ما اشیاءرا آنچنان درمییابیم که‌ادراك‌ذهن ما اقتضادارد . پس باین‌روش‌مشکل‌حل‌شد و دیدم مانعی نیست که دربارهٔ اشیاء خارج‌هم‌ازمعلومات‌قبلی احکام ترکیبی‌ترتیب‌دهیم بیـن مطلب پس ازآنکه بدرستی‌وارد تحقیقات‌کانت شدیم روشن‌خواهد گردید.

چون معلومات قبلی بقوهٔ عقل دست میدهد پس‌هرگاه آن‌معلومات ازشایبهٔ حس و تجربه خالی ومجرد باشد قوهٔ که آن معلومات را میدهدعقل مطلق(۳)میخوانیم و چون ما میخواهیم در این قوه نقادی کنیم‌تحقیقاتی‌راکه در پیش داریم‌نقادی‌عقل‌مطلق

---

(۱) Sujet (۲) Objet

(۳) Raison Pure و مراد از عقل مطلق قوهٔ تعقل صرفست بدون آلایش بحس و تجربه .

مینامیم و آن مقدمهٔ فلسفه اولی خواهد بود و این تحقیقات از جنبهٔ نظری(۱) است و بعملیات متوجه نیست .

علم باصول عقل مطلق را که نقادی مقدمه وصول بآنست کانت فلسفه برترین (۲) میخواند و نقادی اورا نقادی برترین (۳) مینامد .

این نکته را هم اکنون خاطر نشان کنیم که در نقادی عقل مطلق کانت باین نتیجه میرسد که عقل مطلق از رسیدن بحقایق مطلق عاجز است آنگاه در کتاب دیگر که «نقادی عقل عملی» (٤) نام دارد مینماید که بحقایق مطلق از چه راه میتوان رسید

پس میگوید علم انسان دو رکن دارد حس (٥) وفهم (٦) واینك بنقادی هریك از این دو رکن علم میپردازیم (۷) .

---

(۱) Spéculatif در عملیات کانت تصنیف جداگانه دارد که الان بدان اشاره خواهد شد و در جای خود مطالب آنرا بیان خواهیم کرد .

(۲) philosophie transcendntale

(۳) Critique transcendantale کلمهٔ transcendantale لفظی است که کانت از اصلاحات فلسفی قدیم اروپا گرفته و اصطلاح کرده است برای معلومات حاصل از صور ذهنی قبلی که معنی آنرا در متن بیان کردیم . کلمهٔ برترین که ما برای ترجمه این لفظ اختیار کردیم بامعنی تحت لفظی آن بی مناسبت نیست هرچند از این لفظ مراد گوینده فهمیده نمیشود ولیکن لفظ فرانسوی نیز چنین است و باید بجزئی مناسبتی آنرا اصطلاح قرارداد چنانکه کانت هم چنین کرده است. بنابرین هرجا برترین میگوئیم مقصود همه این نیست که بالاتر از همه است بلکه منظور علم یا فلسفه ایست که معلوم در او تجربی وحسی نبوده عقلی وقبلی باشد و تعقلش بصورت علم باشد نه بمادهٔ آن و وجهه نقادی داشته باشد وچون این جانب لفظی نیافتم که همه این معانی از آن مفهوم شود مانند خود کانت بکلمهٔ بر ترین قناعت کردم ضمنا توجه میدهیم که هرچند کلمهٔ traascendantal مشتق از کلمه transcendant میباشد و لیکن مورد استعمالش متفاوت است و اگر چه چاره نیست جز اینکه «برتر» ترجمه شود و بمعنی فائق است ولیکن اصطلاح است برای امر دیگری که مقابل است بالفظ immanent که بمعنی درونی است یعنی آنچه در درون وجود است مانند حقیقت مطلق بعقیدهٔ موحدان دیگر .

(٤) Critique de la raison pratique این نکته را هم خاطر نشان کنیم که کانت لفظ raison راگاه بمعنائی استعمال میکند اعم از ادراك و فهم وتعقل و گاه بمعنی خاص میگیرد که قوه استدلال وتوحید معلومات باشد و دراینجا بمعنی اعم است .و نیز چنانکه درفلسفه هیوم اشاره کردیم مقصود از نقادی دراینجا سنجش میزان و توانائی عقل انسان است نه عیب جوئی از اشخاص وکانت خود این معنی را تصریح کرده است .

(٥) Sensibilite (٦) Entendement این کلمه را هم میتوانستیم عقل ترجمه کنیم اما کانت جنبه خاصی از عقل را باین اسم میخواند که لفظ فهم از جهت لفظ ومعنی برای آن مناسب تر است و ما هم لفظ عقل را درین مبحث بترجمهٔ Raison تخصیص میدهیم واز این پس مطلب روشن خواهد شد (۷) آنچه در این بهرهٔ اول بیان کردیم تقریبا مدلول دیباچه ومقدمهٔ کتاب کانت است در نقادی عقل مطلق که ببیان مخصوص خود در آورده ایم

بهره دوم

شناخت بر ترین حس

نخستین مرحله علم (۱) بچیز ها (۲) بوسیله قوهٔ حس است که بآن وسیله ذهن (۳) انسان بقوهٔ مصورهٔ (۴) خود بچیزی وجدان (۵) می یابد چه بهر حال علم برای انسان حاصل نمیشود مگر اینکه ذهنش امری را وجدان کند و برای اینکه ذهن امری را وجدان کند باید بوجهی از آن متأثر شود و وجهی که چیز ها در ذهن تاثیر (۶) میکنند احساس (۷) است یعنی چون تاثیر حسی برذهن وارد آمد که امری را وجدان کرد و قوه مصوره بکار رفت آنان را احساس میگوئیم و وجدانی را که از احساس دست میدهد تجربه (۸) مینامیم و آنچه بتجربه درمیآید عارضه یا حادثه (۹) میخوانیم زیرا بحس در میآید مگر امور حدوثی وعارضی ودر عوارض که تنها موضوع علم میباشند دو امر میتوان تشخیص داد ماده (۱۰) وصورت (۱۱) . ماده آنست که تاثیر میکند واحساس را بر میانگیزد. صورت آنست که پراکندگی امر حادث را منتظم میکند و به آن واسطه وجدان بامر حادث روی میدهد زیرا که تأثر ذهن از اشیا اگر تنها باشد معلوم بدست نمیدهد بلکه تأثراتی خواهد بود در نفس پراکنده و بی ربط و مشوش ، و معلوم وقتی میشود که تأثرات بانتظام در آید و بهم مرتبط شود.

مادهٔ حادثه یعنی احساس امری است انفعالی (۱۲) وشکی نیست دراینکه بعدی میباشد بمعنائی که در صفحه ۱۳۴ توضیح کرده ایم ولیکن باندك تامل دانسته میشود که صورت یعنی تنظیم کننده حوادث و عوارض دروجدان که امری است فعلی (۱۳) نمیتواند همان احساس باشد وبعدی باشد و ناچار امری است قبلی که در ذهن موجود است واگر نباشد امر بعدی را که در ذهن وارد می شود نمیتواند تنظیم کند .

صورتی که تنظیم کننده وجدانیات است دو وجه دارد : یك وجه بیرونی که حادثه را از بیرون در ذهن نمایش میدهد وآن مکان است (یا بعد یا فضا) (۱۴) ویك وجه درونی وآن زمان (۱۵) است که ذهن آن را بیرون از خود تصور نمیکند بلکه دردرون می یابد . مثلا خورشید در نفس انسان تأثیرات مختلف دارد از گرمی و روشنی و رنك و غیر آنها و لیکن ادراك وجود خورشید وقتی دست میدهد که ذهن تأثیرات را درزمان و مکان بیکدیگر مرتبط سازد .

---

(۱) Connaisance (۲) Objets (۳) Esprit (۴) Faculté Représentative

(۵) Intution (۶) Impression (۷) Sensation

(۸) Experience یا Intuition empirique (۹) phenomene معنی اصلی این لفظ در زبان یونانی ظهور است .

(۱۰) Matiere (۱۱) Forme وباید متوجه بود که آنچه کانت ماده وصورت میگوید غیر از هیولی و صورتی است که قدما در جسم قائل بوده و از تامل در بیان کانت مطلب بدست خواهد آمد .

(۱۲) passif (۱۳) Actif (۱۴) Espace (۱۵) Temps

زمان و مکان دو امر است که در ذهن ازوجدان هیچ حادثهٔ منفك نمیشود.* ذهن انسان اشیاءرا ازهریك‌ازعوارض متعلق بآنها میتواند‌تجرید وسلب کند بجز‌زمان‌ومکان راکه تصور هیچ‌امر و هیچ چیز برای انسان جدا اززمان ومکان‌ممکن‌نیست . از این بالاتر میرویم و میگوئیم‌ذهن‌انسان وجدان‌همه اشیاءوامور را میتواند‌ازخوددور کند ووجود آنهارا نفی نماید اما زمان ومکان را نمی‌تواند. زمان ومکان نتیجهٔ وجود و حدوث اشیاء و حادثات وتابع آنها نیستند بلکه شرط واجب‌تصورآنهامیباشند ودر ذهن برآنها مقدمند .

پس زمان و مکان معلومات بعدی و کسبی نیستند بلکه قبلی و فطری میباشند و دلیل دیگر بر این فقره اینست که‌معلومات ریاضی که درقبلی بودن‌آنهاشبهه‌نیست بدون تصور زمان و مکان معنی ندارد یعنی اگر زمان‌ومکان را از دست‌حکیم‌ریاضی بگیریم دیگر موضوعی برای علم اوباقی نمیماند :

و نباید گمان‌کرد که زمان ومکان مفهوم های‌کلی هستند که ذهن آنها را از جزئیات انتزاع‌کرده است زیرااگر آنها مفهوم‌کلی بودند جنسهائی بودند‌دارای‌انواع یا نوعهائی بودند دارای اصناف ولی چنین نیست . برای زمان یامکان اجزاء میتوان فرض‌کرد نه انواع و اصناف . مثلا روز و ماه وسال اجزاء زمان‌هستند اما انواع و اصناف‌آن نیستند همچنین این مکان‌وآن‌مکان اجزاء بعد یا فضا هستند نه انـواع و اصناف آن . بعبارت دیگر هریك‌از زمان‌ومکان را میتوان گفت یك کل است دارای اجزا اما نمیتوان‌گفت یك کلی است مشتمل بر جزئیات (۱) پس‌زمان‌ومکان‌هر کدام امری واحدند وتصورآنها ازتجربه بر نمیآید بلکه وجدانی‌وقبلی میباشند وذهن‌توهم حد وانتهائی هم برای‌آ نها نمیتواند بکند وامر واحد نامتناهی‌را مفهوم‌نمیتوان‌خواند.

زمان‌این تفاوت را با مکان داردکه مکان دروجدان امور درونی نفس شرط حتمی نیست و شرط حتمی بودنش در امور بیرونی است ولیکن زمان برای وجدان همه امور شرط‌است خواه بیرونی خواه درونی حتی اینکه‌نفس ادراك‌وجود خودراهم نمی‌تواند درزمان منفك نماید .

چون ذهن انسان از تصور زمان ومکان نمیتواند منفك شودپس‌باید گفت‌زمان ومکان جزء ذهن انسانند واز خود وجودی ندارند چنانکه چیز ها همه در زمان‌و مکان دیده میشوند اما زمان و مکان خودشان‌دیده نمیشوند و نه چیزی‌مستقلند‌نه‌خواص وعوارض چیزی هستند و ذهن آنهارا از خود ضمیمه تا ثیرات خارجی میکند و این وجه است که گفتیم احساسات مواد حادثات میباشد وزمان ومکان صورت های آنها هستند . بعبارت دیگر حصول وجدان در ذهن انسان شرطی دارد خارج از ذهن وشرطی دارد داخل در ذهن شرط خارجش وجود حوادث وموجودات است وشرط

(۱) برای تشخیص کل از کلی و جزء ازجزئی بکتب منطق رجوع کنید .

داخلش وجدانی که ذهن اززمان ومکان دارد . بر سبیل تمثیل میتوان گفت وجدان حادثات مانند گرفتن آبست که بدون ظرف ممکن نمیشود . وچنانکه آب بایددرظرف باشد تا گرفته شود همچنان حوادث باید درظرف زمان و مکان واقع شوند تا انسان آنها را وجدان کند جزاینکه ظرف آب خود چیزی است خارجی و لیکن ظرف زمان ومکان وجود خارجی ندارند وذهنی هستند (۱) وخاصیت ذهن انسانند واگرذهن انسان نباشد زمان و مکان معنی نخواهد داشت ومسلم نیست که نفوس دیگری غیرازنفوس انسانی همین قسم وجدان داشته باشند و مجبور باشند حادثات را در ظرف زمان ومکان وجدان کنند .

تمثیل دیگر این است که معلوم را تشبیه میکنیم بغذائی که باید ببدن برسد و بدل ما یتحلل شود . برای این مقصود باید مواد خوراکی ازخارج داخل معده شود آنگاه باید معده واعضاء دیگر هاضمه شیره‌هائی ازخود برآنها ضمیمه کنند تاخوراک‌ها غذا شود پس خوراکها بمنزلهٔ احساساتند و شیره‌ها حکم زمان ومکان را دارند ونیز بر سبیل تمثیل میتوان زمان ومکان را تشبیه کرد بشیشهٔ عینکی که شخص بچشم میگذارد که اگر عینک سرخ باشد همه‌چیزرا سرخ می‌بیند و اگر سبزاست همه‌چیز بچشمش سبز خواهد بود جزاینکه اگر بخواهیم تشبیه بحقیقت نزدیکتر باشد باید فرض کنیم این عینک از چشم جداشدنی نیست و جزء چشم است درآن صورت امکان نخواهد داشت که صاحب عینک عالم را جز برنگ عینک خود بتواند تصور کند .

پس تااینجا معلوماتی که بدست آمد باختصار اینست ؛

۱ ـ علم انسان بر حادثات یعنی برعوارض اشیاء تعلق میگیرد نه بر ذات اشیاء ، چون مبدأ علم ماحس است وحس فقط عوارض را درک میکند واین علم هامانا بوجدان دست میدهد .

۲ ـ حادثات که بوجدان در میآیند موادی دارند و صوری ، و مواد حادثات احساسات است یعنی تأثیراتی که ازبیرون بذهن میرسد و این جزء از علم بعدیست . صورحادثات زمان ومکان است که درون ذهن میباشند واین جزء ازعلم قبلی است وباین

(۱) بقول اروپائیها Subjectif میباشد نه Objectif و چون ما نیاز مندیم که برای این دو لفظ فرانسوی برابرهائی داشته باشیم در برابر subject ذهنی و Objectif را عینی خواهیم گفت زیرا ذهنی یعنی آنچه از ذهن زاییده و وجود خارجی ندارد و عینی یعنی آنچه عینی است که درخارج وجود دارد

در اینجا یادآوری میکنیم که درخصوص زمان ومکان لایبنیتس هم عقیدهٔ اظهار کرده ودر حسب ظاهر نزدیک بعقیده کانت (رجوع کنید بصفحه ۹۰) چون او نیز برای زمان و مکان وجود عینی قائل نبود و آنهارا ذهنی میدانست ولیکن تفاوت بزرگی میان این دو عقیده هست زیرا لایبنیتس زمان ومکان را مفهوم معنی دانسته بود که عقل آنهارا از تقارن یا تعاقب امور انتزاع میکند اما کانت زمان ومکان را صور وجدانی قبلی میداند ومیگوید محسوس در ذهن درظرف زمان ومکان درمیآید ووجدان میشود .

وجه‌است که احکام ریاضی که موضوع آن‌ها زمان ومکان‌است هم ترکیبی وهم قبلی می باشند.

۳ ــ علم ما برحادثات وعوارض باین‌وجه نیست که ادراك ما بر حقایق امــور منطبق شود بلکه امور برادراك ما منطبق میشوند ومعلومات ما آن‌قسم‌است که ذهن ما اقتضادارد یعنی عوارضی که‌ما درك میکنیم درواقع نفس‌الامر چه هستند نمیدانیم‌زیرا که‌ذهن ما برای دریافت امورقالبهائی دارد که اموررا درآن‌قالبها میریزد ومعلومات ماقالب‌گیریهائی است که ذهن ازامور کرده‌است واین‌کیفیت درادراك ما چاره ندارد وهمین‌است که هست، خواه درست باشدخواه نادرست، انسان امور را آنسان که‌ذهنش میسازد درك میکند وقسم دیگر میسرش نیست.

ازاینروست که میگویند مذهب کانت اصالت تصوراست (۱) و تحقیق‌اینمطلب بعد خواهد آمد فعلا همینقدر توجه میدهیم که در معنی این‌سخن اشتباه نشود کــه کانت مانند بعضی از سوفسطائیان نمیگوید حقیقتی درکار نیست وهرچه هست وهم‌وپندار و عدم وهستی نماست.

می‌گوید ما ذوات را درك نمی‌کنیم فقط عوارض آن‌هارا درمی‌یابیم آن‌هــم آن‌سان که ذهن ما ادراکش را اقتضادارد وبرای‌ما حقیقت همین‌است واقع نفس‌الامر هرچه میخواهد باشد

اگرچه حس قسمت تجربی علم انسان است ولیکن چون ببیان‌فوق‌معلوم کردیم که درحس وتجربه‌هم ذهن معلومات قبلی بکار میبرد بحث دراین‌قسمت نیزدرنقادی‌عقل مطلق روا بود و این بحث‌را شناخت برترین حس (۲) مینامیم

بهرهٔ سوم

تحلیل برترین‌قوهٔ فهم

دانستیم که قوهٔ حس دروجدان امور چگونه معلومات قبلی بکار میبردو وجدان‌را میسازد واین‌نخستین‌مرحله علم میباشد و ازاینرو گفتیم حس یك‌رکن علمست. اینك باید بفهم (۳) که رکن دیگر علم‌است بپردازیم زیرا حس که‌قوه‌دریافت تأثیرات

---

(۱) Idealisme این لفظ درموارد چند بکار میرود ودرهرمورد بقسمی بایدترجمه شود. در اینجا مقصود اینست که بعقیده کانت از اشیاء و عوارض آنها آنچه محقق‌است و علم برآن تعلق میگیرد تصورات ذهنی‌است که برای شخص از آن‌ها دست‌میدهد صرف‌نظر ازواقع نفس‌الامر که نمیدانیم چیست وعقل را بآن دسترس نیست.

(۲) Esthétique transcendantale یعنی شناخت قوه حس ازآن جهت که ذهن برای وجدان امور حسی معلومات قبلی بکارمیبرد.

استعمال لفظ esthétique بمعنی شناخت قوه حس بامعنی اصلی یونانی آن‌سازگاراست اما مخصوص کانت میباشد ودیگران آنرا بمعنی شناخت زشت‌وزیبا بکار میبرند

(۳) Entendement

وتصویرات است وبشرحی که بیان کردیم مایهٔ وجدان امور میشود بتنهائی علمرا بما نمیدهد فقط موضوع علمرا میدهد. آن تصاویر یعنی موضوعات علمرا قوهٔ فهم میگیرد بقوهٔ عقلیه درذهن میپرورد ومفهوم (۱) را میسازد، پس وجدان حسی اگر نباشد فهم چیزی ندارد که علم ازآن بسازد ودستش خالی خواهد بود اما فهمهم اگر نباشد وجدان حس معلومی بدست نمیدهد. پس همچنانکه حادثات ماده و صورتی داشتند که بیان کردیم معلوماتهم ماده وصورتی دارند مادهٔ علم یعنی وجدانیات بوسیله حس حاصل میشود وصورتش یعنی مفهومات بوسیلهٔ فهم رومیدهد.

درمفهومات هم ممکن است بمنشاء تجربی آنها نظر کرده شود وممکن است مجرد از نظر تجربی وحسی نگریسته شوند.

در این قسم دوم علم باصول مفهومات را منطق برترین (۲) مینامیم ودرمنطق برترین نخستین کارما تشخیص معلومات ذهنی وعقلی مطلق (۳) است پس گوئیم، حاصل شدن وجدانیات درذهن امری است انفعالی؛ اما حاصلشدن مفهومات نتیجهٔ فعالیت عقل است که درذهن تصویرهای پراکندهٔ چندرا متحدکرده تصویر کلی میسازد وبهمین عمل است که عقل درامور وچیزها حکم میکند زیرا حکم عقل جزاین نیست که درباره امر تشخیص میدهد که آن امری است جزئی در تحت یک امر کلی که اوشامل جزئیات بسیار میتواند باشد

مثلا وقتیکه حکم میکنیم باینکه جسم قسمت پذیر است تشخیص دادهایم که بسیار چیزها قسمت پذیرند وجسم یکی از آنهاست بعبارت دیگر «جسم» مفهومی است جزئی که در تحت مفهوم کلی «قسمت پذیر» واقع میشود (٤).

بنابراین قوه فهم همانا قوه حکم کردن است یا میان دومفهوم رابطهٔ موضوع و محمول یافتن (بعبارت دیگر محمولیرا بر موضوعی حمل کردن) وضمناً استنباط میشود که وجدان علم بیواسطه است ومفهوم علم با واسطه زیرا که هرمفهومی ازوجدانیات یا از مفهومات دیگر درست میشود.

چون موضوع ومحمول درقضایا غالباً مفهومات تجربی ووجدانی میباشد برای منظور ما مفید نیستند پس برای اینکه مفهومات مطلق قبلی را پیدا کنیم نظر میکنیم در اینکه فهم بچه وجه وجدانیات را جمع ومتحد میکند وقضایا ترتیب میدهد. بعبارت دیگر ربط میان موضوع ومحمول چگونه است. پس میبینیم وجوه این ارتباط متعدد است و سرانجام درمییابیم که درقضایا چهار امر منظور [illegible] شد وارتباط موضوع و محمول بچهاروجه است. کمیت (۵)، کیفیت (٦)، نسبت (اضافه) (۷) جهت (ماده) (۸)

چون نظر بکمیت کنیم قضیه یا مخصوص (۹) است (شخصی) (۱۰) مانند اینکه

Logique transcendantale (۲) Concept (۱)

(۳) فراموش نشود که در [illegible] هر جا مطلق میگوئیم یعنی [illegible] شی حسی وتجربی است

(٤) جسم هرچند خود کلی است ولیکن [illegible] قسمت پذیر جزئی است

Individuel (۱۰) Singulier (۹) Modalité (۸) Relation (۷) Qualité (٦) Quantité (۵)

بگوئیم میرعماد خوشنویس‌است ، یاجزئیست (۱) مانند اینکه بگوئیم گروهی ازمردم خوشنویسند ، یاکلی‌است (۲) مانندانیکه همهٔ مردم میرنده‌اند .

اگر نظر بکیفیت کنیم قضیه یاموجب(۳)است مانند اینکه انسان میرنده است یاسالب(٤) است مانند اینکه نفس میرنده نیست ، یاحصری(٥) است (معدول) مانند اینکه نفس نامیرنده‌است .

هر گاه نظر بنسبت میان موضوع‌ومحمول‌باشد قضیه یاحملی(٦) است مانند اینکه خدا عادل‌است ، یاشرطی (۷)است‌مانندانیکه‌اگرخورشید برآیدروزاست یامنفصل(۸) است مانند اینکه یازمین مرکز عالمست یاخورشید

وچون نظر بجهت قضیه بکنیم یا احتمالی (۹) است‌مانند اینکه محتمل‌است که مریخ مسکون باشد . یاتحقیقی(۱۰)است مانند اینکه زمین گرداست ، یاضروری(۱۱) است مانند اینکه خدا باید عادل باشد

پس‌هریك ازچهاروجه ، ارتباط موضوع ومحمول‌سه قسم‌است وبنابرین دوازده‌وجه پیدا شد واینها وجوهی‌است درقضایا که‌عقل پیش‌خوددریافته وازتجربه نگرفته‌است پس برطبق این‌دوازده وجه دوازده مفهوم ذهنی مطلق بدست میآید که معلوم‌قبلی میباشند یعنی قالبهائی هستند که عقل درهرچه میخواهد حکمی بکند وترکیبی بسازد اول در آن قالبها میریزد وآن مفهوم‌های دوازده گانهٔ ازاین‌قراراست ،

در **کمیت** ۱ـ وحدت (۱۲) ، ۲ـ کثرت (۱۳) ، ۳ ـ کلیت (۱٤)

در **کیفیت** ٤ ـ ایجاب (۱٥) ، ٥ ـ سلب (۱٦) ، ٦ ـ حصر(۱۷)

در**نسبت** ۷ـ‌ذاتیت (۱۸) وعرضیت(۱۹)، ۸ـ علیت ومعلولیت(۲۰) ۹ـ‌مشارکت (۲۱) یا (مقابله) (۲۲) (نظر باینکه متقابلها باهم بنحوی ازمشارکت دارند)

در **جهت** ۱۰ ـ امکان (۲۳) وامتناع (۲٤) ، ۱۱ ـ تحقق (۲٥) ایجابی یا سلبی ۱۲ـ وجوب (۲٦) وامکان (۲۷)

---

(۱) Particulier (۲) Universel

(۳) Affirmatif (٤) Négatif (٥) Limitatif اعتبار اینکه ازکل اقسام وجود نظر رامحصور میکند بآنچه درمحمول مذکور میشود .

(٦) Catégorique (۷) Hypothétique (۸) Disjonctif

(۹) Problématique (۱۰) Assertorique (۱۱) Apodictique

برای فهم این اصطلاحات باید بمنطق آشنا بود

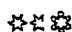
(۱۲) Unité (۱۳) Pluralité (۱٤) Totalité (۱٥) Réalité (۱٦) Négation

(۱۷) Limitation (۱۸) Substance (۱۹) Inhérence (۲۰) Causalité

(۲۱) Communauté (۲۲) Réciprocité (۲۳) Possibilité (۲٤) Impossibilité

(۲٥) Existence (۲٦) Nécessité (۲۷) Contingence حکمای ما این‌معنی را هم ممکن اصطلاح کرده‌اند و این امکان که مقوله دهم شمردیم وتفاوت نگذاشته‌اند همینقدر باید متوجه بود که این ممکن مقابل وجوبست وآن امکان مقابل امتناع‌است

این مفهوم های دوازده گانه را کانت به پیروی از ارسطو قاطیغوریاس (۱) یعنی مقولات نامیده است زیرا ارسطو هم از عنوان کردن مقولات ده گانه میخواسته است وجوه مختلف محمولاتی را که بر موضوعات بار میشود معلوم کند جز اینکه بیان نکرده است که این مقولات را از چه راه بدست آورده است ، و نیز در شمارهٔ مقولات اهتمام نکرده است که همه مقولات نخستین و غیر مرتبط بامور حسی باشد ولیکن کانت خواسته است مأخذ تشخیص مقولات را بدست دهد و مقید شده است که آنچه از مقولات تشخیص میدهد از مشاًحسی و وجدانی دور بوده صرف عقلی و برروش منتظم و احداً حدشده باشد جز اینکه اهل تحقیق بر او خرده گرفته اند که اگر ارسطو آن دقایق را بکار نبرده است خود کانت هم در عوض پر دقیق شده و برای قرینه سازی که از هر یک از سه و چهار گانه سه مقوله بیرون آورد مقولات غیر لازم شماره کرده است مانند مقولهٔ حصر (مقوله ششم) که یکسره بطور زاید میآید (چون همین ایجاب یا سلب است در امر معدول) و همچنین با اینکه در مقولات کیفی ایجاب و سلب را برشمرده بود (مقولهٔ چهارم و پنجم) در مقولات جهت تحقق (مقولهٔ یازدهم) را بشمار آوردن حاجت نبود که چیزی بر ایجاب و سلب مزید نمیکند ·



در هر حال چون در قوهٔ علم دقت و تأمل کردیم حدود ادراک حسی وعقلی مشخص شد و دانستیم که حس تاثیرات و اراده را در میابد و منتظم کرده بوجدان در میآورد و عقل وجدانیات را باهم ترکیب نموده حکم میکند درقوهٔ حس وجدانیات تجربی و بعدی را از وجدانیات قبلی (زمان و مکان) تمیز دادیم و در قوهٔ عقل بیک رشته از مفهومات قبلی (مقولات) بر خوردیم که گوئی قالبهائی هستند که عقل نتایج پراکندهٔ تجربه را در آنها ریخته و آن مواد را صورت میدهد و پراکندگی را جمع آوری میکند

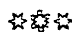
اکنون بیشتر دقیق شویم تا چگونگی حصول علم را بهتر دریابیم پس گوئیم هیچ علمی برای انسان روی میدهد مگر اینکه نفس وجود خود را درک داشته باشد یعنی خود را شخص عالمی (۲) دریابد در مقابل شئی معلومی (۳) شئی معلوم در نفس یا ذهن عالم در آغاز وجد [illegible] پراکنده احداث میکند ولیکن نفس امری است واحد و برای اینکه چیزیرا بتواند تعقل کند باید آنچیز واحد شد پس وجدانیات پراکنده که اشاره کردیم باید جمع آوری شود و توحید یابد [illegible] توحید قوهٔ فهم وسیلهٔ مقولاتی که شماره کردیم انجام میدهد و [illegible] که خود مرکز وحدت درک میکند

(۱) Ca[illegible]egories در [illegible] مقولات [illegible] مقولات [illegible] اصطلاح شده است و مقولات کانت مقولات فهم ، و باید توجه کرد که [illegible] مقولات [illegible] مقولات [illegible] مشمارد شامل است آنچه را که مقولات او [illegible] آنچه [illegible] مقولات [illegible]

(۲) Su[illegible]-[illegible]ensant (۳) C[illegible] pens[illegible]

امور کثیری‌راکه بوجدان حاصل شده بصورت امر واحد درمیآورد تا علم بآن‌امور را نفس بتواند بخود تعلق دهد . پس شیئی شدن هرچیز ومعلوم شدنش بر نفس باینستکه پراکندگیهای چند در ذهن جمع شده‌واحد شود؛واینعمل‌توحیدرا خودذهن‌انجام‌داده‌است یعنی‌ذهن است که شیئی‌را برای‌علم‌خود شیئی کرده‌است، بعبارت دیگر شیئی‌معلوم مصنوع ذهن یا عقل انسان‌است .اینست معنی‌آن‌سخن که گفتیم (۱) کانت‌درفلسفه مانند کپرنیك عمل کرد و بجای اینکه اشیارا اصل بداند وادراك‌را برآنها منطبق کندادراك‌رااصل قرار دادواشیارا برآنها منطبق نمود و درمبحث شناخت برتربن‌حس‌هم که معلوم کرد که زمان ومکان غالبهائی هستند که‌آنهاراذهن در خود داردومحسوسات‌رادرآن‌قالبها میریزدمقدمهٔ همین عمل‌بود یعنی‌آنجا راجع بمحسوسات این فقره را نمایان کردواینجا راجع بمعقولات.درمبحث‌حس‌دانستیم که ما اموررا بوسیله عینکی‌میبینیم که‌یك‌شیشه‌اش زمان و یك شیشه اش مکان است اکنون میبینیم عینك ما دستگاه‌مفصلی‌است که‌علاوه بر آن‌دوشیشه چندین شیشهٔ دیگر دارد که عبارت از مقولات‌باشند . ونتیجه اینکه‌کلیهٔ جهان یعنی‌اشیاء معلوم ما خواه محسوس‌و خواه معقول مصنوع ذهن ما هستندوبنا برین عالم و معلوم‌متحدند وباین وجه استکه علم برای‌انسان میسرمیشود .

مقولات در علم بمنزله صورتندو وجدانیات بمنزلهٔ مادهٔ‌آن میباشند و وجود هردو برای علم‌ضروری است زیرا که ماده بی‌صورت متحقق نمیشود وصورت بی‌ماده همچون طرف بی مظروف است واز اینرو میتوان دانستکه علم‌ما جز بر امور تجربی بچیزی تعلق نمیتواند بگیرد . مثلا بحث‌در اینکه نفس مجرد آیا جوهراست یاعرض یکسره بیمعنی‌است زیرا که اگر تجربه وحس‌را کنار بگذاریم مفهوم‌جوهروعرض از میان میرود و گفتگو بیموضوع خواهد بود .



چون توحید وجدانیت پراکنده را قوهٔ فهم یعنی عقل بوسیله مقولات میکند ومقولات معقولانند یعنی‌متعلق بخود عقل میباشند پس‌ببینیم مقولات درذهن‌چگونه‌حادث می گردند یعنی در حالیکه معقولند چگونه برمحسوسات تطبیق‌میشوند .

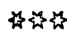
کانت میگوید عامل این تطبیق قوه تخیل (۲) است و وسیله اش زمان‌است . توضیح آنکه قوهٔ تخیل مربوط بحس‌است زیراکه مخیلات جز درزمان ومکان‌صورت نمیگیرند ولیکن تخیل امر انفعالی نیست بلکه‌قوهٔ فعالیت‌دارد وبقوهٔ‌خودتصاویری(۳) ذهنی میسازد و آنهارا زمینه برای وجدانیات محسوس قرار میدهد و اینکار بوسیلهٔ زمان‌صورت‌میگیردزیراکه زمان . آنکه‌مربوط‌بحس‌وبمادیات‌است‌شباهتی‌بامرمجرد دارد چنانکه پیش ازین گفته ایم که زمان ومکان درمحسوسات‌حکم‌صورت‌را دارندبرای‌ماده

---

(۱) درصفحه ۱۳۴ و ۱۳۵

(۲) Imagination (۳) Schemes

و معلوم‌قبلی‌هستند و زمان از مکان‌هم بمعقولات نزدیکتر است زیرا که‌مکان چنانکه گفتیم وجه بیرونی صور محسوسات است وزمان‌وجه درونیست وبیش ازمکان بموردذهنی‌صرف نزدیك است . میتوان زمان‌را واسطهٔ میان محسوس ومعقول دانست و بنا بر این قوهٔ مخیله بوسیلهٔ زمان خانه‌بندیهائی میکند که‌جای وجدانیات یعنی حادثات‌وعوارض‌را در مقولات نشان میدهد . مثلا پی‌درپی‌آمدن اموردرادراك نفس‌تصویر عد درادرذهن می‌سازد و از این‌امر زمانی ادراك‌کمیت حاصل میشود . پس اگر کل آنات متوالی‌در ذهن گرفته شودمقولهٔ‌کلیت‌خواهد بود ، واگرعدهٔ از آنات مسطورشود کثرت‌است،واگر یك آن ملحوظ‌شودوحدت است . همچنین‌پریاتهی بودن‌زمان او ازحادثات‌درذهن‌ایجاب یا سلب را مصور میسازد . و نیز اگر دوام حادثات‌درذهن‌گرفته شودتصوردات‌پیش می‌آید واگر تعاقب دائمی دو امر ملاحظه شود تصور علیت دست‌میدهد ، واگرمقارنهٔ امور بنظر گرفته شود مشارکت یا تقابل بذهن‌می‌آید ، وهمچنین اگر سازگار بودن امری بامقتضیات زمان تصدیق‌شودتحقق است ، واگروجودش‌در همه‌وقت‌ملحوظ‌باشد وجوب است . پس باین بیان دانسته شد که تصویرهمهٔ‌مقولات که مخیله بقوه‌فهم‌میدهد از زمان ساخته میشود .



مقولات را که مفهومات مطلق قبلی هستند شناختیم اکنون گوئیم احکامی که عقل درباره مواد علم یعنی وجدانیات میکند در تحت قواعدیست که‌قوه‌فهم از پیروی آنها چاره ندارد و ذهن نمیتواند خودرا ازآنها آزادکندوآنهارادستورهای قوه فهم مطلق(۱) مینامیم و قضایائی هستند ذهنی وقبلی که [illegible] وهرحکمی که فهم بخواهد در باره وجدانیات کند ازآن دستورها نمیتواند خارج شود و آن دستور ها ناشی از مقولات چهارگانه یعنی کمیت و کیفیت و نسبت و جهت‌میباشند

پیشینیان گفته اند عقل از قبول تناقض امتناع دارد و این فقره را اساس عقل دانسته‌اند وحق است و لیکن این‌قاعده حکمی‌است‌تحلیلی وما [illegible] حکام ترکیبی هستیم و باید بنیاد آنهارا بیابیم

۱ — یکی از دستورهای ذهنی [illegible] که وجدانیات همه کمیت [illegible] اجزا میباشند و این‌حکم از [illegible] میاید که ذهن هرچه را [illegible] در ظرف زمان و مکان وجدان میکند وزمان و مکان کمیت [illegible] قسمت [illegible] وهیچ مقداری [illegible] زمان ومکان‌نیست که ذهن [illegible] قسمت [illegible] تصورکند [illegible] باطل است (۲) کانت میگوید [illegible] متعدد [illegible] (۳) [illegible]

(۱) entendement pur [illegible] ۲ مقصود [illegible] حقیقی است چنانکه [illegible] و این [illegible] چیزی [illegible] میگوید [illegible] میکند
(۳) Les axiomes de l'intuition

ریاضی است و مربوط بمقوله کم است.

۲ ـ دستور دیگر اینستکه هرامری که حادث میشود و بحس در میآید قوتی دارد یعنی درجه شدت و ضعفی از حدود صفر گرفته تا مقدارنا محدود، امااین قوت امری است واحد ومانند کمی که در دستورپیش مذکور شد اجزا ندارد واین دستوردرعلوم طبیعی بسیار مهم و مبنای علم قوی میباشد وکانت آنرا جنبه قبلی ادراك (۱)میخواند بنا بر اینکه جنبه بعدی ادراك حس است واین دستور دوم مربوط بمقوله کیف است

۳ ـ قاعده دیگر اینستکه انسان در اداراکات خود ازتصور ارتباط میان آنها ناگزیر است وآن ارتباطها تا بزمان است وسه وجه دارد: استمرار و توالی ومقارنه واز اینجا سه دستور نتیجه میشود که کانت آنهارا قیاسهای تجربه(۲)مینامد وازمقولهٔ اضافه بدست آمده است.

نخست اینکه درتغیرات ذات متغیر همواره باقی است ومقدارش کم و زیادنمیشود

دستور دوم اینستکه تغیرات نسبت بیکدیگر علت ومعلولند.

دستورسوم اینکه ذواتی کهٔ مقارن یکدیگر یعنی دریك زمان باهمندبریکدیگر تأثیر متقابل دارند.

این سه دستورهم که قاعده کلی ارتباط مدرکات میباشند درعلوم طبیعی کمال اهمیت را دارند ودر حقیقت بنیادآن علومندو از اینرو عقیده ببخت واتفاق باطل میشود.

٤ ـ ازاین گذشته سه دستور دیگر داریم که برای تجربه انسان اصول موضوعه(۳) میباشند و مرتبط بمقولهٔجهت اند.

اول اینکه هر امری که با شرائط صوری تجربه (یعنی باوجدانیات ومقولات) سازگار است ممکن الوقوع است.

دوم اینکه هر چه باشرایط مادی تجربه سازگاراست (یعنی محسوس میشود) موجود و متحقق است.

سوم اینکه هرچه وجود وسازگاریش با امر واقع برطبق شرایط عمومی تجربه باشد و عدمش با آن شرایط منافی باشد وجودش واجب است.

این بود خلاصهٔ بسیار مختصری از بخش نخستین از منطق بر ترین کانت که آنرا تحلیل برترین (٤) نامیده است ونتیجه ش اینکه ذهن پس ازآنکه ازعوارض وحادثات

---

(۱) Les anticipations de la perception

(۲) Les analogies de l, experience

(۳) Les postulats de la pensée empirique

(٤) Analytique transcendantale دو کتاب از کتابهای ارسطو در فن منطق analytique نام دارد یعنی تحلیل که درآنها ارسطو قیاس وبرهان را تحلیل یعنی تشریح کرده است وچون کانت دراینقسمت ازکتاب خودچگونگی فهم را تشریح وتحلیل کرده است آنرا باین نام خوانده است حکمای ماهم گاهی لفظ یونانی را بکار برده انالوطیقا گفته اند.

خارجی متأثر شد وآن تأثیرات را درقالب زمان ومکان که‌درسرنوشت خود او نهاده شده ومعلومات قبلی هستند ریخت ، ووجدان وتجربه را درست کرد ، آن وجدانیات و تجربیات برای علم انسان بمنزلهٔ ماده میشود وفهم انسان آن ماده را می گیرد و بصورت معقول درمیاورد وآن مقولات نیز در سرشت عقلند وامور قبلی می باشند ، سپس مفهوماتیکه ازاین راه بدست آمده براهنمائی‌دستورهای قبلی فهم‌مطلق‌موضوع احکامی میشوند که عقل در بارهٔ عوارض وحادثات مینماید ونفس انسان‌ازاین‌راه بر آن‌ها عارف میشود .

ازتحقیقاتی که درتحلیل مفهومات ودستور های فهم مطلق کردیم نتایجی که‌پیش ازین در مبحث شناخت برترین حس گرفته بودیم تأئید وتکمیل شد ودانستیم که علم انسان وجدانیاتی است که ازراه حس‌برای اودست میدهد وذهن بآن‌وجدانیات بمقتضای شرایطی که ذاتی خود اوست صورت می بخشد یعنی آن ها را بصورت عوارضیکه بادراك ما میآیند در میآورد و برای انسان جز شناخت این عوارض معرفتی میسر نیست وفهم ما بمعرفت ذوات معقول دسترسی ندارد وعوارض هم آن‌سان‌شناخته میشوند که خود ذهن‌آن‌هارا میسازد و قالب ریزی‌میکند . بعبارت دیگرآنچه‌ماادراك میکنیم همه درذهن ما ساخته میشود وواقع نفس‌الامر را نمیدانیم چیست . باز بعبارت دیگر عقل ما قوانین خودرا برامور تحمیل‌میکندیعنی بجای اینکه برحقیقت واقع منطبق شود واقع‌را درتحت قوانینی که مقتضای ذات خودش‌است درمیآورد .

پس جهانی که ما ادراك میکنیم مصنوع عقل ماست وقوانینی که‌ما در جهان تشخیص میدهیم قوانینی‌است که عقل ما بدان سرشته شده است . مثلا رابطه علت و معلول چنانکه تشریح کردیم ساختهٔ عقل‌است ودرعالم حقیقت معلوم نیست ترتب معلول برعلت واجب باشد .

ازاین‌تحقیقات ممکن‌است چنین بنظر آید که‌کانت اصالت تصوری(۱)است بوجه اشد ، یعنی غیر ازتصورات ذهنی وجودی درعالم قائل نیست وجهان را یکسره وهم و پندار میداند واز هرسوفسطائی سوفسطائی تر است ومعلومات را بعوارض وظواهر تعلق میدهد نه بحقایق بلکه حقیقتی قائل نیست چون جهان را مصنوع ذهن انسان میخواند واز همهٔ‌این‌تحقیقات غرض این بود ونتیجهٔ این میشود که علم وفلسفه موضوع و معنی ندارد .

کانت این معنی را پیش‌بینی کرده‌ودرپایان‌تحقیق برترین یعنی بخش اول ازمنطق برترین تحقیقاتی دارد که خلاصه‌اش اینست که نه سوفسطائیم و نه اصالت تصوری نه نفی موجودات میکنم نه منکر حقایقم نه علم وفلسفه‌را بیمعنی میدانم .

من درعقل انسان صرافی میکنم و میزان میسنجم وحدودش‌را معین میکنم تا معلوم‌شود که‌دست عقل‌بکجامیرسد و بکجا نمیرسد ومیگویم فهم وعقل ما ازموجودات فقط ظهورات‌وعوارض‌راادراك‌میکند وتصرفشان صورتهای ذهنی را میتوان بدست داد یعنی نتیجه‌تجربه‌در

---

(۱) Idealiste

میآید واگر مبانی تجربی را ازما بگیرند دیگر برای تعقل موضوعی در دست نخواهیم داشت . و نمیگویم عقل چیزی نمیفهمد بلکه اثبات میکنم که ما بدون مباشرت عقل چیزی ادراك نمیکنیم واگر عقل نباشد حس هیچکاره است چنانکه ثابت کردم که محسوسات و تجربیات هم جنبهٔ عقلی وقبلی دارند واموری هستند در حد خود پراکنده و بیمعنی که عقل و فهم آنهارا جمع آوری میکند و بآنها معنی میدهد ولیکن عقل را هم میگویم بدون محسوسات دستش بجائی بند نیست ومانند ظرفی تهی است حتی اینکه مفهومات ریاضی هم که صرف عقلی وقبلی میباشند اگر در محسوسات بکار برده نشوند بیمعنی خواهند بود اما همین محسوسات تجربیات یعنی عوارض که من موضوع تعقل میدانم وجودشان دلالت دارد براینکه ذواتی هست که این عوارض ظهورات آنها میباشند (۱) زیرا که ظهور، ظهور کننده میخواهد (۲) وشاید خداوند بمخلوق دیگری غیر ازما فهم وعقلی داده باشد که قوهٔ ادراك آن ذوات را دارد آنسان که ما عوارض را وجدان میکنیم .

ولی عقل ما باآنکه حکم بوجود آن ذوات میکند از آنها وجدان ندارد وجز ظهورات چیزی نمی‌تواند ادراك کند و این عجز عقل را از رسیدن بدرك ذوات پس از این باز دنبال خواهیم کرد ولیکن برای یقین بحقیقت ذوات باندازهٔ که در قوهٔ بشر است من راه دیگر معتقدم (که پس از فراغ از نقادی عقل نظری مطلق بآن خواهیم پرداخت)

واما اینکه میگویم آنچه ما درك میکنیم عوارض است منظورم این نیست که عوارض و ذواتی که این عوارض ظهورات آنها هستند پوچ و بی حقیقتند من میگویم تصاویر مختلف متعدد که از خارج در ذهن ما وارد میشود برحسب وجوب آنها را ذهن بهم پیوند میدهد و وجه جمعی که حاصل میشود تصوری است که ما از شیئی داریم و این تصور شیئی

---

(۱) چنانکه در حاشیه صفحه ۱۳۷ اشاره کردیم آنچه ما عوارض یا حادثات میگوئیم اروپائیان Phenomenes میگویند و این لفظی است یونانی بمعنی ظهورات یعنی آنچه ادراك میشود مخصوصا با ادراك حسی درمقابل این لفظ کانت برای ذوات یعنی موجوداتی که این عوارض ظهورات آنها هستند اصطلاح دیگری از یونانی اختیار کرده است و آن Noumenes است یعنی معقولات باید ملاحظه که حقایق ذوات ظاهر ومحسوس نیستند و فقط بحکم عقل وجود آنها را میتوان تصدیق کرد و افلاطون این لفظرا برای مثل بکار برده است بنابراینکه او همان معقولات را حقیقت میدانست در فلسفه کانت Phenomenes (عوارض) و Noumenes (ذوات) عنوان خاص دارد که آنچه ما اینجا در متن گفته‌ایم اشاره بآن است

(۲) نکته سنجان بر کانت خورده گرفته‌اند که در رابطه علت ومعلول تردید کرده است و اینجا وجود ظهور را دلیل بر وجود ظهور کننده دانسته و بر خورده است که نقض سخن خویش کرده است . حق نیست که کانت چیزی را نفی نمیکند وچنانکه در متن بیان کرده‌ایم میگوید حکم عقل و قضای فهم ما چنین است و ما تحت بند عقل خود هستیم و چاره از پیروی او نداریم اگرچه با حقیقت مصداق نباشد و مثلا یکی از دستورهای ذهنی وقبلی فهم مطلق که در تحلیل احکام عقل دریافتیم ملازمه علت ومعلول بود هرچند من در نقادی ازعقل باینجا رسیدم که این دستور اختراع عقل من است اما وقتی که عقل من چنین می‌یابد چاره از تصدیق ندارم .

واحد از وجدانیات بسیار امری‌است قبلی (بوجهی که دربیان مقولات روشن ساختیم) وبرای ما مستلزم وجدان بنفس خودمان است که آن‌نیز امرواحدی است که‌بنحوقبلی ازوجدانیات متعدد حاصل میشود

این توجیهی که من ازوجود اشیاء میکنم‌معنیش این‌نیست که‌اشیاء موهومند‌وحتی من بردکارت اعتراض دارم که او نفس‌را اصل دانست و برای یقین بوجود موجودات دیگر راه پرپیچ وخم اختیار کرد وحال‌آنکه اگر موجودات دیگر وتأثیراتی که‌برما میکنند نباشند نفس‌ماهم از وجود خود نمیتواند آگاه شود ودرواقع ادراك نفس از خود با ادراك موجودات مقارنست ولازم وملزوم یکدیگرند،

پس‌من میگویم ادراك ما نسبت بعوارض بوجهی‌است که‌شرایط عقل وحس ما اقتضا دارد وبرای‌ما حقیقت همین‌است که ادراك میکنیم (۱) واگرازاین‌جهت بعجزقوه ادراك خود پی بردیم از طرف دیگر حقیقت علمرا بدست آوردیم و مشکلی که‌داشتیم که‌علم چگونه دست میدهد حل‌شد بااینکه‌دانستیم که عالم بامعلوم متحداست باین‌وجه که معلوم مصنوع خود عالمست و اصحاب تجربه(۲) (مثلا هیوم) که‌تنها‌حس‌را علم میخوانند برخطا هستند و اصحاب عقل (۳) (مثلا افلاطون ودکارت) هم تنها معقولات را حقیقت میدانند ومحسوسات را نمایش بی حقیقت میشمارندداشتباه‌کرده‌اندوکسی‌که اعتمادشان تنها بتعقل است مانند کبوتری هستند که‌چون می‌بینند در پرواز برای پس زدن هوا بایدبال زند وقوه بمصرف برساندوبال‌خودراخسته‌کندتصور کند که‌اگرهوانبود بهتر پرواز میکرد غافل ازاینکه هرچند هوا یك‌اندازه مزاحم عمل او هست و لیکن تکیه‌گاه‌اوست‌واگر نبود اصلا پرواز مقدور نمیشد

فیلسوفان پیشین همین اشتباه را کرده وبلندپروازی نموده‌اند و ادعای ایشان در یافتن حقایق بصرف تعقل بیجا بوده است. پس حق این‌است که‌علم اساس تجربه ای است که عقل آنرا میپروراند یعنی‌مایهٔ علم‌هم حس است و هم تعقل و ازاینروست که‌می توانیم احکام ترکیبی عقلی بسازیم وعلمرا بر بنیادی استوار بگذاریم جز اینکه این اطمینان که بعلم پیدا کردیم تنها راجع به‌طبیعت وطبیعیات‌است که‌معلوم شد درعین اینکه احکام تنها ترکیبی‌است مبدئی [illegible] یعنی حسی وعقلی دارند

اما در باب فلسفهٔ اولی بجائی رسیدیم که تاریک‌تر [illegible] بیشترشرح [illegible] پس تحقیقات هرچه دیدیم این‌بود که [illegible] بعوارض وحدت‌ها [illegible] در حالیکه موضوع فلسفه اولی ذوات یعنی موجودات [illegible]

اینك سپس اصول علم منطق برتر [illegible] میبرد [illegible] ومحدود بودن‌عقل بهتر روشن خواهدشد،

---

(۱) حکمای هند میگفتند [illegible] قع [illegible] حدود طاقت بشر تشخیص دهد

(۲) Empiristes [illegible]

بهرهٔ چهارم

جدل برترین

تا کنون آنچه از تعقل گفته‌ایم مربوط بقوه‌ای بوده‌است که عقل بواسطهٔ آن در امور حکم میکند و تصدیقات‌را میسازد و ازاین‌قوه مخصوصاً تعبیر بفهم کردیم . اما کانت عقل‌را بمعنی خاصی‌هم استعمال میکند و آن بالاترین مرتبهٔ فهم‌است یعنی اینکه ازجمع‌آوری تصدیقات کلیات مجرد استخراج نماید وبآن کلیات مجرد نامی میدهد که افلاطون برای کلیهٔ معقولات اختیار کرده بود درفلسفه افلاطون حکمای‌ما آن کلیات‌را صور ومثل خوانده‌اند ، معقولاتی‌را که کانت اینجا درنظر دارد برای‌مشخص بودنشان صور معقول (۱) خواهیم گفت .

اگر درست بنگریم میبینیم دراین‌قسمت کارعقل این‌است که ازمعلول بعلت(۲) برسد ودراین‌عمل چون برای معلولی علتی دریافت برمیخورد باینکه‌آن‌خودنیز معلول است واین رشته‌را مسلسل میبابد ولیکن عقل انسان تسلسل‌را نمیپذیرد وضروری‌میداند که بجائی منتهی‌شود وعلتی بیابد که خود معلول نباشد ودراین‌جستجو بسه‌ذات‌متوقف می‌شود .

اموری‌را که‌در درون وجود خوداو روی‌میدهد منتهی بنفس (روان) (۳) میکند ازاموری که بیرون از وجود خود می‌نگرد مجموعهٔ تعقل میکند که‌جهان(٤) مینامیم و سرانجام روان وجهان‌هردورا معلول یك‌حقیقت بیعلت‌میبابد که‌اورا خدا(٥) میخوانیم وهمین سه ذاتست که پیش‌ازاینهم عنوان معقولات (٦) بآنها اشاره کردیم .

ازاین‌رو درشناخت صورمعقول سه‌شعبه پیش‌میآید ؛ روان‌شناسی یاخودشناسی(۷) وجهان شناسی (۸) وخدا شناسی (۹) ومجموع این‌سه شعبه فلسفهٔ اولی(۱۰)را تشکیل میدهد وفیلسوفان تا کنون مدعی بوده‌اند که‌این معقولات‌را که وجودهای مطلق وقائم بذات تصور میشوند بقوهٔ عقل ونظر میتوان‌اثبات‌کرد وبنیاد فلسفهٔ نقدی‌کانت براینست که‌این ادعارا باطل کند یعنی دانسته شود که‌این ذوات‌رابقوهٔ‌عقل‌نظری‌نمیتوان‌ادراك کردو نمیتوان‌اثبات‌نمود و این مقصود بوسیلهٔ دیگرباید حاصل شود زیراچنانکه پیش ازاین‌نمودارساختیم قلمرو عقل‌نظری محدود بتجربیاتست که عوارض میباشند و هنر عقل همین‌است که عوارض ذوات‌را که‌ازراه حس باومیرسند درتحت انتظام و قاعده

---

(۱) Concepts de la ratson pure یا idees (۲) برحسب معمول علت‌را Cause و معلول را Effet می‌گویند ما دراینجا کانت علت‌را Condition (شرط) ومعلول‌را Conditionne (مشروط) میگوید (۳) Ame

(٤) Univers ویونانی Cosmos (٥) Dieu (٦) Noumenes

(۷) Psychologie (۸) Cosmologie (۹) Theologie

(۱۰) Metaphysique اینها تقسیماتی‌است که پس‌ازلایبنیتس ولف وحکمای‌دیگرآلمان در فلسفه مقرر ساخته بودند

در آورد و معلوم ومعقول بسازد .

نظر بـاین منظور کانت این قسمت از تحقیقات خودرا جدل بر ترین(۱)مینامند زیرا میخواهد بنمایاند که استدلالی که فیلسوفان در اثبات صورمعقول‌میکنند برهانی نیست‌جدل بلکه مغالطه است اگر چه قصد مغالطه نداشته وفقط‌سهو کرده‌اند

اشتباهی که فیلسوفان جزمی درباره اثبات ذوات بقوه عقل دارندمیتوان نظیر اشتباهی‌دانست که کودکان در باره کناره‌افق دارند که آنرا پایان‌سطح‌زمین‌میانگارند و چنین می پندارند که آنجا آسمان بزمین پیوسته است‌اما هرچه بکوشند که‌بآن‌برسند دورتر میرود واین اشتباهی است که عقل هیچکس ازآن‌مصون نیست مگراینکه‌نقادی پیش بیاید و رفع اشتباه نماید.

در قسمت روان‌شناسی(۲)کانت میگوید اهل تحقیق وجودنفس را برای انسان امری بدیهی میخوانند و چنین می پندارند که بدلیل و برهان‌جوهر وبسیط و مجردو یگـانه و جاوید بودنش را اثبات‌میکنند . مثلا دکارت نخستین چیزی‌راکه درفلسفه‌اصیل و یقین دانست این بود که «میاندیشم پس هستم» یعنی آنکه او را «من» میگوئیم وخاصیتش اینست که فکر دارد البته‌وجود دارد و جوهری‌است مستقل‌ازتن‌وچون‌ابعاد ندارد مادی نیست ومجرد است ولیکن اگردرست‌بنگریم این استدلال غلط است(۳) از اینکه فکری هست چگونه میتوان یقین‌کرد که‌جوهری‌هست‌مجرد که فکر متعلق باوست ؟ زیرا در تحلیل برترین آشکار ساختیم که‌جوهریت مفهومی‌است که برای انسان‌دست میدهد از اینکه امور حسی را وجدان میکندوآنهارا بوسیله مقولـه‌توحید میدهد و فکر یا علم امور وجدانی حسی‌نیستند که تحت‌مقوله‌درآیند وایبکه‌فکر بسیط است چه دلیل میشود براینکه منشاء‌آنهم‌بسیط است ؟ واگرچنین‌باشدپس‌جسم‌رامیتوان گفت بسیط و مجرد است چون هیچ‌جسمی بی سنگینی نیشود وسنگینی‌امری‌است‌بسیط و ابعاد هم ندارد پس مجرد است .

راست است که جمیع اعمال ذهنی‌من متضمن‌وجودمن میباشد اما این‌دلیل نمیشود که این «من»جوهرمجرد مستقل ازتن باشدچون‌غیرازهمینکه اوشرط‌جمیع‌اعمال ذهنی من است دیگرعلمی و ادراکی از او ندارم‌پس دکارت وفیلسوفان‌دیگر شرط علم‌را موضوع علم قرار داده‌اند ودرجمـهٔ«میاندیشم» موضوع‌محمول‌را موضوع بمعنی جوهر گرفته اند واشتباه در اینجاست .

---

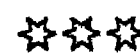
(۱) Dialectique transcendantale

(۲) در اینجا مقصود از روانشناسی Psychologie rationnelle یعنی روانشناسی تعقلی است که اثبات جوهر ومجرد وجاوید بودن نفس را فقط بدلیل و برهان میکند و رساخت دسعه ولی است به آن روانشناسی که حالات نفس را بمشاهده و تجربه در میآورد وآن از علوم طبیعی است

(۳) استدلال غلطی که مبنی بر اشتباه است به آن مغالطه وآن را paralogisme میگویند

پس جوهر بودن نفس ثابت نیست و برفرض که ثابت باشد مجرد و غیر مادی بودنش ثابت نمیشود چون ما جوهر مادی راهم نمیدانیم چیست پس روانشناسی تعقلی(۱) اساسش باطل است .

تحقیقات کانت درین مبحث بسیار مفصل و غامض است و ما داخل تفصیل آن نمیتوانیم بشویم نتیجه همین است که اشاره کردیم ومانند همه مباحث دیگر فلسفه کانت باید بهمین اشارت اکتفا کنیم و لیکن باز یاد آوری میکنیم که منظور کانت این نیست که وجود نفس و مجرد و جاوید بودن آنرا انکار کند بلکه میخواهد ثابت کند که این امور ببرهان عقلی در نمیآید و فلسفه اولی از این جهت پایه استوار ندارد



اما جهان شناسی . کانت میگوید عقل ما عوارض و حادثات را که میبیند آنهارا مجتمع و متحد میکند و ازآن مجموعه تصور جهان را میسازد ودر این تصور جهان چهار فقره صورمعقول پیش میآید که هریك مربوط بیکی ازمقولات اصلی میباشند یکی مربوط بکمیت و آن مقدار زمانی و مکانی جهان است . دوم مربوط بکیفیت و آن چگونگی تقسیم مادهٔ جهان است یعنی حد تقسیم و جزء بسیطی که باید بآن برسد . سوم مربوط باضافه و آن رشته علت و معلول است که منتهی بعلت نخستین باید بشود . چهارم مربوط بجهت است که رشته وجود های ممکن باید بوجود واجب برسد .

تا وقتیکه باین صور بنظر مفهوم نتزاعی نگریسته شود اشکالی نیست اما همینکه آنهارا وجود های عینی مستقل قرار دادیم چون بخواهیم در بارهٔ آنها رأئی اختیار کنیم گرفتار تنازع احکام(۲) میشویم یعنی در هریك ازآن صور معقول دو حکم متناقض درمی یابیم که هردو موجه میباشند و هردو را نقض هم میتوان کرد چنانکه محققان پیشین هر کدام برحسب سلیقه خود حکمی راگرفته اثبات کرده اند حکم دیگررا نقض نموده اند واین نشانی جدلی بودن استدلال و بی بنیاد بودن موضوع از گفتگوست .

صور چهار گانه و تنازع احکام متناقض در آنها از اینقرار است .

تنازع ۱ ـ جهان کران دارد یا بیکران است ؟ یعنی ابعادش متناهی است یا نامتناهی و آغاز زمانی داشته یانداشته است ؟ هریك ازاین دو وجه را جماعتی مدعی شده واثبات کرده اندولیکن چون درست تعقل میکنیم هیچیك ازاین دو حکم متناقض پذیرفتنی نیست وهردورا میتوان ابطال کرد (۳) چه اگر بگویند آغاز زمانی داشته است میگوئیم

(۱) psychologie rationnelle که پیش ازاین بآن اشاره کردیم یعنی علم بنفس فقط از روی مبانی عقلی و استدلالی که پس از تحقیقات کانت امروز تقریبا متروك است درمقابل روانشناسی آزمایشی psychologie expérimentale یعنی علم بآثار نفس از روی مشاهده وتجربه وآن امروز علمی است مفصل و بسیار مهم و دلچسب ومتضمن فواید بسیار است .

(۲) Antinomie (۳) تحقیقات کانت در این مبحث نیز مفصل است ودرهریك ازصور چهارگانه یك طرف قضیه (These) را عنوان واثبات میکند آنگاه قضیهٔ نقیض را (Antithese) عنوان و اثبات مینماید وما بناچار باختصار و اشاره میگذرانیم .

پس پیش از آن آغاز معدوم بوده است و از معدوم چگونه بوجود آمده است؟ اگر بگویند آغاز نداشته است میگوئیم چون جهان عبارت از اموریستکه بوقوع پیوسته و متحقق شده است امور متحقق را چگونه میتوان نامتناهی فرض کرد؟ همچنین اگر بگویند ابعادش نا متناهی است چون جهان از اشیاء ساخته شده چگونه میتوان شماره اشیاء موجود را نا متناهی دانست؟ واگر بگویند ابعادش محدود است چون دروراء حد او البته فضا هست پس جهان با آن فضا نسبتی باید داشته باشد ولیکن جهان وجود است وفضائی که جهان در او نیست عدم است پس میان وجود وعدم چه قسم اضافه ممکن است.

تنازع ۲ ـ در جهان جوهر بسیط هست یا نیست؟ اگر بگویند نیست میگوییم جسم که جهان ازو ساخته شده بحصر عقلی یا بسیط است یا مرکب واگر مرکب است مرکب از اجزاء بسیط است پس درهرحال وجود جزء بسیط ضروری است. اگر بگویند بسیط هست میگوییم چگونه میتوان قبول کرد که جسم قسمت پذیر نباشد؟ چون اگر قسمت نپذیرد ابعاد ندارد واگر ابعاد نداشته باشد جسم نیست.

تنازع ۳ ـ آیا همه امور موجب اند یا اختیاری هم هست؟ اگر بگویند همه موجبند میگوییم پس رشتهٔ علت و معلول بکجا میرسد در صورتیکه عقل تسلسل را نمیپذیرد؟ اگر میگویند اختیار هست یعنی امری هم هست که معلول وموجب نیست وباختیار خود علت میشود میگوییم این امر البته پیش از معلولش وجود داشته است یعنی وقتی بوده استکه علیت نداشته است سپس علت شده است وچون مختار است البته علت شدنش علت نداشته است پس در قاعدهٔ وجوب علت برای معلول اختلال پیدا میشود.

تنازع ۴ ـ وجودی که واجب باشد هست یا نیست؟ وجود واجب ناچار علت ممکنات است پس این تنازع هم نظیر تنازع سوم است. اگر بگویند وجود واجبی نیست تسلسل لازم میآید اگر بگویند هست باید یا مجموع جهان باشد یا جزء و درون آن یا بیرون جهان. مجموع جهان نمی‌تواند باشد چون مجموعهٔ از ممکنات نمیتواند واجب بشود. بیرون از جهان هم نیست چون علت شدنش ناچار آغاز دارد و امریست زمانی و امر زمانی بیرون از جهان نمیشود. جزء جهان هم نیست چون اگر جزئی از جهان غیر معلول باشد رشته علت و معلول مختل میشود.

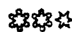
در مقابل این تنازع و تناقض احکام بیطرف نمیتوان بود چون مطلب مهم است و باید تکلیف را معلوم کرد. پس می بینیم در تنازع اول ودوم قضیه و نقیضش هر دو بیمعنی است چون گفتگو از آغاز و انجام وحدود جهان وکل وجزء آنست ودر قضیه و نقیضش جهان از یک جنبه نگریسته می‌شود ومی‌بینیم که آنچه از جهان درک می کنیم وجهیات زمانی یعنی عوارض وحادثات است ومربوط بحدوث میشود ومفهومات‌اند نه معقولات(۱)

(۱) مفهومات و معقولات را بمعنی که کانت در نظر گرفته است که مفهومات راجع بعوارض وظهورات‌اند ومعقولات راجع بحقایق و ذوات.

یعنی آنچه ادراك می کنیم وجودهائی‌استکه ذهن خود ما آنهاراتصویر کرده‌است پس درآنها حکم کردن بتناهی یا عدم تناهی وآغاز داشتن یا نداشتن وبسیط ومرکب بودن مورد ندارد و بیمعنی است.

اما در تنازع سوم وچهارم می‌بینیم احکام شاید بیك جنبه‌واحد ازوجودمتعلق نباشد زیرا واجب وممکن وعلت ومعلول شاید که از یك جنس نباشندیکی‌معقول یعنی ذات مستقل و یکی مفهوم‌یعنی‌عارضه و حادثه باشد پس در تنازع‌سوم‌وچهارم‌ممکن‌است آن‌هردوقضیه درست باشند یعنی اختیار ووجوب متعلق بذات وجبر و امکان و وجوب ترتب معلول بر علت راجع بعوارض باشد و در اینصورت تناقضی در کار نخواهدبود

در تنازع سوم وچهارم چون قضایا با اخلاقیات ومبدأ ومعاد مرتبط است رفع تنازع کمال اهمیت را دارد و امکان جمع قضایائی که برحسب‌ظاهر متناقض است‌راه امیدی برای حل مشکل و تعیین‌تکلیف باز میکند اما درهرصورت اینکار ازعهدهٔعقل مطلق نظری ساخته نیست و اینك عجز اورا ازحل مسائل راجع‌بذوات باز بیشتر آشکار خواهیم ساخت.



آمدیم بر سر خداشناسی . در قسمت جهان‌شناسی دیدیم که عقل‌چون‌درممکنات تامل میکند خودرا محتاج می بیندکه بوجود واجبی قائل شود و رشتهٔ معلولات‌را بعلتی که خود معلول نباشد منتهی نماید اما درین مبحث بتنازع احکام گرفتارمیشود درمبحثی که اکنون گفتگو می کنیم‌مسئله‌سادهٔوجود واجب وعلت‌نخستین نیست بلکه‌فکرانسان متوجه حقیقت مطلقی‌استکه اورا خالق وصانع جهان ومجرد و واحد و دانا و مرید وحکیم‌ومهربان‌میداند . بعبارت دیگر خدائی که ارباب دیانت و حکمای‌الهی‌در نظر دارند و دل ماهم باو گواهی میدهد اما آنها میخواهند وجود اورا بدلیل‌عقل‌ثابت کنند وددراین امر بخطامیروندزیراکه راه یقین بوجودچنین مبدائی‌استدلال عقلی نیست‌چنانکه براهینی که میآورند هیچکدام قاطع ووافی نمیشود.

چون در براهین حکما بر اثبات وجود باری نظر دقیق میکنیم مـی بینیم همه منتهی بسه برهان اصلی میشود (۱).

یکی برهان وجودی که آنسلم آورده ودکارت و هم مشربان او یعنی اکثر حکمای جزمی واصحاب عقل‌همه‌آنرا بعبارت مختلف پذیرفته اندوبطورخلاصه‌اینست‌که ما تصور کمال و ذات کامل را داریم و ذاتی که وجود نداشته باشد کامل نیست . ذات کامل حقیقی ترین ذواتست پس چگونه ممکن است وجود نداشته باشد ؟ ولزوم وجود برای ذات کامل مانند لزوم دره است برای کوه یا لزوم وجود زاویه است‌برای

---

(۱) نظر کانت به لایبنیتس و دکارت و پیروان ایشان است رجوع کنید بصفحه ۶۷ همین کتاب.

مثلث ، ولی عجب است که این استدلالیان توجه نمیکنند که وجوب کمال برای ذات کامل پس از آنست که ذات کامل را متحقق بدانیم . آری کوه اگر موجود باشد دره لازم اوست اما اگر کوه نباشد دره هم نخواهد بود و نیز ضرورت وجود زاویه برای مثلث سبب ضرورت وجود مثلث نمیشود بعبارت دیگر تصور دره را برای کوه واجب میدانیم اما وجود کوه از کجا واجب شد ؟ پس همچنین تصدیق میکنیم که تصور وجود برای تصور ذات کامل واجب است اما تحقق وجود ذات کامل از کجا واجب است ؟ این حکم در مقام تمثیل مانند آنست که کسی بگوید من تصور صد پاره زر مسکوک دارم پس صد پاره زر مسکوک در بغل دارم . البته ممکن است صد پاره زر مسکوک داشته باشی اما بسیار فرق باشد از اندیشه تا وصول . همچنین وجود ذات کامل را منکر نیستیم اما تصورش مستلزم وجودش نیست .

برهان دوم برهان جهانی است که همان پی بردن از معلولها بعلت نخستین و از ممکنات بواجب است و لیکن برفرض اینکه این فهم ما درست باشد از کجا که آن وجود واجب خدای منظور ما است ؟ و بچه دلیل خدای وحدت وجودیان نباشد یا مجموع موجودات یعنی جهان واجب نباشد ؟ مگر اینکه وجود واجب و علت نخستین را مستلزم کمال بدانیم دراینصورت برمیگردیم ببرهان وجودی که حالش معلوم شد .

برهان سوم برهان علت غائی است باین وجه که می بینیم امور جهان نظام دارد ومتوجه غایتی است پس ارادهٔ ناظمی درکاراست . این سخن البته بسیار دلچسب است اما چون درست میرسیم می بینیم از کجا که ناظم جهان آن ذات کامل وخالق و خدای مهربانی باشد که مادر پی آن هستیم ؟ اولا چه حق داریم که جهان را مانند ساعتی یا ساختمانی فرض کنیم که بسازنده محتاج باشد ؟ وانگهی کامل بودن عالم خلقت را از کجا احراز کرده ایم تا مبدأ اورا کامل بدانیم ؟ و اگر نظر بکمال مبدأ داشته باشیم باز برهان وجودی برگشته ایم .

پس اثبات ذات باری ببرهان عقلی میسر نیست اگر از موجوداتی که بعلم ما در می‌آید بخواهیم باو برسیم این موجودات عوارض وظهوراتند و بدیهی نیست که منتها الیه این عوارض است باید از جنس خود آنها باشد اگر ازین عوارض وظهورات بگذریم و بخواهیم بعقل مطلق نظری مسئله را حل کنیم دست ما تهی دستی است و تکیه گاهی نداریم و لیکن اینقدر هست که گرچه پای استدلالیان چوبین است و بعقل نمیرسد دست منکران هم بجائی بند نیست و راه ضعف راست .



این بود خلاصه بسیار مختصری از قسمتی از کتب کانت که آن را حس برترین نامیده وخواسته است اثبات کند که روح و خدا و جهان هر سه صوری هستند که عقل آنها را میسازد زیرا که کار عقل وحدت دادن بتصورات کثیری است که در ذهن رخ میکنند و

قوه عقل پس ازآنکه آن صور را ساخت آنهارا ذوات می‌پنداردوغافل میشودازاینکه آنها فقط صور معقولند یعنی نفس عبارتستاز تصوری که‌هرکس‌داردازامرواحدی که عوارض درون ذهن خودرا باو منتهی میکند . و جهان تصوری است که عقل آن‌رااز مجموع عوارض بیرون از ذهن میسازد . وخدا تصوری است که ذهن ازحقیقت‌موجودات پیدا میکند . این صور تنظیم کنندهٔ تصورات و مفهومات مختلف غیر مرتبط‌ذهن‌میباشند و وسیله توحید فکر وشرط ومایهٔ علم انسانندوالبته برای اینکه انسان بتواندعلم‌پیدا کند ضرورت دارند زیرا که عقل انسان همواره‌جویای‌وحدت استوتا بامور مختلف وحدت ندهد نمیتواند از آنها ادراك روشن داشته باشد . اما اینکه این مقولات با حقیقت واقع مطابق باشند یا نباشند مسئلهٔ دیگری‌است که عقل نظری از حل آن عاجز است .

بهره پنجم
ما حصل کتاب نقادی عقل مطلق

اگر میخواستیم کتاب نقادی عقل مطلق نظری‌را بدرستی بشناسانیم‌میبایست این فصل را چندین برابر کنیم واین مختصر گنجایش‌آنرا ندارد بنا برین بسیاری‌از مباحث را که ضرورت تام ندارد ترك کردیم ، مسائل‌مهم‌را هم تا میتوانستیم فشردیم ، در بیان مطلب‌هم ازپیروی تام کانت چشم پوشیده بصورتی درآوردیم که برای کسانی که‌هیچ ازآن سابقه ندارند قابل فهم باشد . اینك ماحصل آن کتاب‌راخلاصه کرده‌ختم یکنیم وببیان اصول مطالب کتابهای دیگر کانت‌میپردازیم .

مسئلهٔ که ازآغاز کتاب نقادی عقل مطلق نظری طرح شد این بود که علم برای انسان چگونه حاصل میشود و بمعلومات تا چه اندازه میتوان‌اطمینان‌داشت وفلسفه‌تا کجا میتواند محل اعتماد باشد .

جواب این سئوالات داده شد و معلوم گردیدکه ذهن انسان سه قوه دارد:حس و فهم و عقل ، و این سه قوه در مراحل مختلف‌هرکدام يك‌اندازه عمل توحیدی دارند در مراحله اول حس بوسیله تأثیرات مختلفی که از خارج باو میرسد وجدانیاتی پیدا میکندوآنهارا بوسیله موادتلقی کرده‌صورت‌زمان‌ومکان بآنها میپوشاند واز این راه عوارض‌وحادثات‌درذهن متصورمیشوند . در مرحله‌دوم این عوارض راقوهٔفهم‌همچون موادتلقی‌میکندوبآنها صورت مقولات را میپوشاند وکلیت میدهدوعلم‌تجربی‌رامیسازد . در مرحله سوم این‌معلومات تجربی موادی میشوندکه عقل بآنهاصورت‌وحدت میپوشاند وصور معقول‌راکه آخرین‌آمال انسان‌است جلوه‌گر میسازد .

بنا برین علوم یعنی ریاضیات و طبیعیات محل اعتمادند برای‌اینکه در آن علوم ذهن حکامی قبلی میکند دربارهٔ اشیاء برطبق صوری که خوداو برحسب وجدانیات

خویش ازاشیاء ساخته است وبرای ذهن انسان آن احکام درست است و چاره نداریم جز اینکه آنهارا حقیقت بدانیم واقع نفس‌الامر هرچه میخواهد باشد

پس حکمای جزمی ازاین‌جهت حق‌دارند که علم بعوارض‌را که بتجربه و تعقل حاصل میشود و کلیت و عمومیت دارد وهمه‌جائی وهمه‌وقتی است وبرای همه‌کس‌یکسان است حق بدانند ولیکن ازجهت اینکه بحقایق ذوات علم نمیتوان یافت حق باشکاکان‌است و فلسفهٔ اولی بآن وجه که حکمای جزمی مانند دکارت ولایبنیتس درنظرداشته اند موجه نیست زیرا که ذهن‌انسان اموری‌را که برتر ازحس میباشند وجدان‌نمیکندوخانهٔ عقل برای دریافت روشنی علم جزحواس روزنهٔ ندارد وفهم وعقل‌جز اینکه ازوجدانیات حسی انتزاع کلیات‌کنندکاری نمیتوانند وباآنکه مفهومات و معقولات صورت علمند وماده علمرا از حواس میگیرند وازهمین دوراه تجربه حاصل میشود چگونه بتوسط آنها ازعالم تجربی میتوان تجاوز کرد ؟

راست‌است که مفهومات معلومات قبلی‌هستند اما عمل وتأثیرشان درامور تجربی است وفلسفه ساختن باآنها درباب حقایق ذوات نظیر ادعای همان کبوتری‌است که بخواهد بیرون ازهوا پرواز کند ومانند اینستکه کسی بخواهد کاخی بسازد سر بر آسمان برآورد اما بیش‌از کفاف یك‌خانهٔ متعارفی‌مصالح ساختمانی ندارد ونیزمانند آنست که کسی بخواهد با نردبان بآسمان برود یا از سایه خود فراتر بجهد .

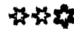
کسانیکه این ادعارا دارند اشتباهشان ازاین‌است که قوانین ومقتضیات عقل خودرا قوانین حقیقت امور میانگارند .

باری در معلوماتی که ماازعوارض وجود داریم فهم اگرچه آنهارابمقتضای قواعد ذاتی خود میسازد لااقل موادی بدست آورده‌است که بقالبهائی که دارد بآن مواد صورتی بدهد بنا برین حکمت طبیعی‌وحکمت ریاضی‌یافلسفهٔ سفلی وفلسفه‌وسطی موضوع حقیقی‌دارند . اما فلسفهٔ اولی بیمایه‌است چون‌ازذوات بجزصوری که عقل انتزاع کرده است موضوعی دردست نیست‌وعلمی نمیتوان داشت

ولیکن چنین نیست که این‌صور یکسره بیهوده وبی‌معنی‌باشند چه گذشته‌ازاینکه تنظیم کنندهٔ معلومات ما هستند این خصیصت بزرگ‌را دارند که طرح مسائل‌میکنند واین صور معقول که درذهن جلوه‌گر میشوند وجودشان‌ممتنع نیست بلکه محتمل است واگر عقل مطلق نظری مارا بحقیقت آنها نمیرسانند این‌قدرهست که آنهارا پیشنهاد خاطر ما میسازد وبرماست که‌راهی برای رسیدن بآنها بیابیم .

علم را از خدا آغازکردن شوخ‌چشمی است ما وصول بخدا را پایان سیر خود دانستن حق‌است.

پس‌نقادی اگر علم بحقیقت نیست علم بجهل هست یعنی ما را ازجهل مرکب به جهل بسیط میرساند و این‌خود عظمت بزرگی است که بفهمیم که نمیفهمیم و بدانیم که بچه‌چیز میتوانیم معرفت بیابیم .



درهرحال چنانکه مکرر گفته‌ایم نقادی مقدمهٔ فلسفه‌است و کانت چون آن مقدمه را ترتیب داد معلوم کرد که حدود قوه علمیه وعقلیه انسان چیست وروشن نمود که‌دست عقل از شناخت ذوات وحقایق آنها کوتاه‌است ودرآن امور ساختن فلسفهٔ اولی‌وجزم در آن بوسیلهٔ عقل نظری ممکن نیست ولیکن درامور طبیعت یعنی‌درعوارض‌وحادثات می‌توان بمدرکات عقل اعتماد نمود.

سپس کانت ازپی آن‌شد که‌فلسفهٔ طبیعی (۱) راکه‌محل‌اعتماد میتواند باشدبسازد وتدوین‌کند اما توجه کرد که‌امری فوری‌ترازآن در پیش دارد باین‌معنی که هر چند بارها خاطرنشان کرده بود که درامور معنوی ومجردات اگر ازراه عقل نظری جزم باثبات آنها میسر نیست جزم بانکارهم نمیتوان کرد بلکه امور عقلا محتمل‌اند و ازراه دیگر یعنی از راه عقل عملی جزم باثبات آنهاهم میسر می‌شود ولیکن تاوقتیکه این فقره را محقق نساخته است اذهان مشوب خواهد بود وشایبهٔ سوفسطائی بودن اوخواهد رفت ومایه گمراهی خواهد شد پس تحقیق در چگونگی عقل مطلق عملی را مقدم داشت و چند سالی که از عمرش مانده وقوایش برجا بود مصروف این کار ساخت و آن‌را بپرداخت وازاین روست که فلسفهٔ طبیعی‌را که‌وعده داده بود نتوانست تدوین کند.

اینك می‌پردازیم بتحقیقات کانت درچگونگی عقل مطلق عملی که مقدمهٔ فلسفهٔ علمی یعنی علم اخلاق وسیاست است.

بخش سوم

تحقیقات کانت درعلم اخلاق ونقادی عقل مطلق‌عملی

در تعیین بنیاد علم اخلاق یعنی حسن‌عمل پیشینیان را میتوان بدودسته منقسم‌نمود فیلسوفان ، ارباب دیانات

فیلسوفان حسن عمل‌را ازآنرو واجب می‌شمردند که خوشی وسعادت‌نوع بشر و افراد انسان یاکمال نفس ایشان بسته بآن‌است .

ارباب دیانات حسن‌عمل‌را از آن‌سبب واجب‌میدانستند که خداوند انسانرامکلف بحسن عمل نموده وپس‌ازین زندگانی ازهرکس چیزی‌باقیست که موافق‌عمل‌خود از پروردگار پاداش یا کیفر درمییابد .

کانت متدین بدین مسیحی بود وازکودکی بتعلیمات اخلاقی دین پرورده شده و بوجوب حسن عمل اعتقاد راسخ داشت ولیکن ازنقادی درعقل مطلق چنانکه دیدیم باینجارسید که عقل‌نظری از درك حقیقت‌ذوات‌عاجز است وبنا برین وجود پروردگار ونفس وبقای اورا باستدلال عقلی نه میتوان ادراك کرد ونه میتوان‌اثبات نمود.

(۱) Metaphysique la Nature

پس چنین بنظر میرسد که هم بنیان علمی اخلاق تباه‌شد وهم‌اساس عقلی دیانت از میان رفت واین مشکل‌پیش آمد که موجبات حسن عمل‌چه‌خواهد بود وحقانیت‌دیانت برچه پایه است .

این مشکل‌راهم کانت بنقادی در عقل مطلق حل‌نمود اما نه‌عقل نظری بلکه عقل عملی ونتیجهٔ تحقیقات خودرا درچند رساله و کتاب ثبت‌کرد که مهم‌تر ازهمه‌یکی رساله‌ایست‌که بنام مبانی فلسفه اخلاق(۱) ویکی‌کتابی بنام نقادی عقل عملی (۲) ودر اینجاهم ما برای اینکه سخن‌بدراز نشود وبرفهم نیزدشوار نگردد ناچار از روش بیان کانت منحرف شده مطالب را بصورتی درمیاوریم که‌بذهن نزدیك باشد .



مراد کانت ازعقل‌مطلق عملی‌آن جنبه ازعقل‌است که‌ارادهٔ انسان را برعمل نیك برمیانگیزد وازعمل بد بازمیدارد .

پس باید ازاینجا آغازکرد که ببینیم خیر ونیك مطلق‌چیست زیرا هرچه را مردم نیك میخوانند چون‌درست بنگری نیك مطلق نیست بلکه نیك‌است بشرط .

مثلامال‌نیك‌است بشرطاینکه آن‌را بمصرف خیر برسانی . جاه نیك است بشرط اینکهٔ آزار بکسی نرساند .

حتی فضل وعلم نیك‌است باین شرط که‌درمورد صحیح بکار رود وهمچنین‌است همه نیکیهای دیگر که نیك است اگر با حسن نیت وارادهٔ خیر بکار برده شود وگرنه بدوشر خواهد بود

پس نیك مطلق بی‌شرط یا بعبارت دیگر مبدأیکی حسن نیت‌وارادهٔ خیر‌است حسن نیت یاارادهٔ خیرچیست ؟ آیا دنبال نعمت رفتن است ؟ آیا پیروزی از طبیعت است ؟ آیا طالب خوشی خود بودن‌است ؟ آیا حسنات بدیگران است ؟ آیا کسب معرفت است .

دراینجاهم چون درست بنگریم می‌بینیم ارادهٔ خیر یك کلمه‌است وبس وآن‌پیروی از تکلیف است یا عزم براداى تکلیف وچون غالبا هوا وهوس یعنی اموریکه طبع انسان طالب آنهاست با تکلیف معارضه دارد پس ارادهٔ خیر بسیاری ازاوقات بامیلات طبع در کشمکش میباشد وآن هنگام است که ارادهٔ خیر بدرستی معین‌میشود .

تکلیف را چرا باید بجا آورد؟ فقط برای اینکه تکلیف است وهیچ‌دلیل‌دیگر نباید داشته باشد واگر کسی اداى تکلیف را از بیم کیفر یا امید پاداش بکند ادای تکلیف نکرده است جلب سود ویا دفع زیان کرده است و نمیتوان گفت ارادهٔ خیر وحسن نیت بکار برده‌است .

تکلیف کدام‌است تکلیف عملی‌است که شخص برای مصلحت و فایدهٔ کلی

---

(۱) Fondements de la Métaphysique des moeurs

(۲) Critique de la raison pratique

انجام میدهد بعبارت دیگر تکلیف.احترام قانون‌است چون‌قانون‌است محترم ومقدس‌است وچون محترم ومقدس‌است باید ازآن تبعیت نمود وفرق‌است میان‌آن کس که عملی می کند بسبب اینکه قانون‌است وآنکه عملش با قانون سازگاراست
دومی عملش مشروع‌است امااولی نه‌تنها کارمشروع کرده بلکه خیر کرده است چون جز ادای تکلیف منظوری نداشته است. ونیز فرق‌است میان آنکس که‌عملی‌از روی طبیعت انجام میدهد وآنکه برای ادای تکلیف واحترام قانون‌میکند؛ اولی حظ نفس برده است ودومی ارادهٔ خیر وادای تکلیف کرده‌است.
دراینجا بعضی از محققان بجد یا بهزل سر بسر کانت گذاشته گفته اند پس شرط ارادهٔ خیر وحسن نیت اینستکه عمل ناگوار باشد و اگرمن ازروی عاطفه از یتیم نگاهداری کنم وبنا بررقت قلب‌دست‌بینوائی‌را بگیرم ثوابی نکرده‌ام. ولیکن‌منظور کانت این‌نیست بلکه عکس اینست واگر کسی کار خیررا‌ازروی اکراه بکندهیچ‌ثوابی نکرده استو هرچه بیشتر کارخیررا‌از روی رضا ورغبت بکنند خیرش‌بیشتر است.
مقصود کانت‌اینستکه آنچه‌انسان‌را بکارخیر برمیانگیزد باید نه مصلحت اندیشی ومنفعت‌جوئی باشد نه عاطفه وهوای نفس زیرااگر بنا برخلاف این باشد ممکن است مصلحت یاهوای‌نفس وعاطفهٔ مقتضی عملی شود که باتکلیف منافی‌است.
پس محرك باید ادای تکلیف‌باشد اگر این‌ادای تکلیف باکف نفس مقرون بود البته برای عمل کننده مقام بلندی‌است اما خوشا بحال آنکس که ادای تکلیف همیشه ملایم‌طبع اوست.
بنابراین رای اینکه عمل کسی ارزش‌اخلاقی داشته‌باشد کافی نیست که‌آن عمل موافق تکلیف باشد بلکه باید برحسب تکلیف باشد وگرنه ممکن‌است نیك باشد اما اخلاقی نباشد.
مثلا درستکاری بازرگانان‌نیك‌هست اما اگر نظر بمصلحت بازرگانی او باشد اخلاقی نیست بلکه مصلحتی‌است. همچنین حفظ وجود موافق تکلیف‌هست اما ملایم طبع است پس اخلاقی نیست چنانکه بسیار کسان چون‌اززندگی بیزارمی‌شوند خودکشی میکنند پس اگر درآنحال ازخودکشی دست بازدارند عملشان اخلاقی‌است یعنی برحسب تکلیف‌است. کسیکه ازروی رقت‌قلب یابرای ثواب احسان میکند بسیار نیك میکند اما عملش اخلاقی نیست چون همان کس اگر ازمردم آزاردیده ممکن‌است دلش سخت شود واحسان نکند هرگاه کسی با وجود گرفتاری بکارهای خود وجفا کاری ابناء روزگار برحسب تکلیف احسان کند عملش اخلاقی‌است.
واز عبارات کانت‌است که «من خواب میدیدم ومیپنداشتم زندگانی تمتع‌است‌چون بیدار شدم دیدم تکلیف‌است».
حاصل اینکه نیکی اخلاق آنستکه شخص دراو به نتیجه ننگردوغایتی درپیش نداشته باشد وتنها ازروی تکلیف بکند و برای اینکه قانون یعنی امر کلی را رعایت کرده باشد.

نظر باینکه تکلیف همانا احترام و رعایت قانون یعنی قاعدهٔ کلی است نخستین قاعدهٔ اخلاقی که خودرا بآن مکلف میبینیم اینست · همواره چنان عمل کن که بتوانی بخواهی که دستور عمل تو برای همه کس وهمه وقت وهمه جا قاعدهٔ کلی باشد

مثلا یکی از دستورهای اخلاقی وفای وعده است واین دستور با قاعدهٔ که بدست داریم سازگاراست یعنی میتوان خواست که وفای وعده قاعدهٔ کلی باشد چرا که اگر نباشدو خلف وعده را جایز بدانیم دیگر وعده دادن معنی نخواهد داشت و کسی نمی تواند بوعدهٔ کسی دل ببندد . همچنین یکی از دستورهای اخلاقی اینست ردامانت واجب است واین دستور باید قاعدهٔ کلی باشد زیرا اگر رد امانت واجب نباشدوجایز شمرده شود که امانت را بصاحبش رد نکنند موضوع امانت منتفی میشود وامانت معنی نخواهد داشت . و نیز از دستورهای اخلاقی اینست که اگر دستت میرسد برای دیگری کاری بکن خلاف این دستور را نمیتوان آرزو کرد که قاعدهٔ کلی باشد زیرا بنیاد زندگانی اجتماع مردم براینستکه از یکدیگر دستگیری کنندو گرنه هیئت اجتماعیه یعنی وجود انسان باقی نمیماند .

از تحقیقاتیکه که تاکنون کرده ایم بر میآید که درپیش چشم داشتن قانون و قاعده کلی و وجوب پیروی از او مربوط بحس و تجربه نیست چون نه مبنی بر تمایل طبع است نه برمصلحت شخصی ، پس امری است عقلی وقبلی . عقل مطلق است که باین حکم میکند که اراده خیر و حسن نیت داشته باشد و فرمان میدهد که باید تکلیف عمل کنی و قاعده کلی را محترم بداری واین امر که از جانب عقل عملی صادر میشود امر قطعی و غیر مشروط ومطلق است . (۱) اوامر دیگری که غالباً [illegible] پیروی میکنیم امر مشروط است (۲) مثلا اگر میخواهی سلامت باشی درشهوات افراط مکن اگر میخواهی محل اعتماد باشی راستگو و درستکار باش وهمچنین برای قیاس . [illegible] در احترام قاعده کلی و ادای تکلیف [illegible] امر قطعی غیر مشروط میدهد ووقتیکه میگوید چنان رفتار کن که بخواهی که [illegible] قاعده کلی باشد [illegible] امر شرطی ندارد ومطلق است خواه مطلوب باشد خواه نباشد خواه مصلحت شخصی و باشد خواه نباشد اراده باید خیر باشد و عمل [illegible] تکلیف [illegible] قاعده کلی است و اگر میل طبیعت یا مصلحت شخصی [illegible] پیروی کنی [illegible] مشروط [illegible] کرده ای [illegible] و آن اخلاقی نخواهد بود .

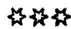
این امر قطعی را چون صورت حکم عقلی در میآوریم می بینیم [illegible] حکم ترکیبی است نه تحلیلی . پس معلوم میشود که در امور اخلاقی [illegible] عقل عملی هم حکم ترکیبی قبلی یافت میشود [illegible] عقل [illegible] در این

---

(۱) Impératif catégorique [illegible] عقل [illegible] معنی غیر مشروط است

(۲) [illegible]

نقادی عقل مطلق نظری دست عقل را جز در امور حسی و تجربی کوتاه یافتیم و عجز او را مشاهده کردیم و لیکن در عقل مطلق عملی خواهیم دید که این عجز مرتفع میشود ودست عقل بجائی بند هست .



گفتیم اوامر عقل در ادای تکلیف غایتی ندارد ولیکن در اینجا منظور از غایت غایتهای نسبی (۱) است مانند تندرستی ومحل اعتماد بودن وزندگی را بخوشی گذرانیدن که غایاتی است که هر کس برای خود دارد پس نسبی واضافی است نه کلی و مطلق . ولیکن نمیشود که غایت مطلق (۲) کلی در کار نباشد چه در آنصورت زندگانی بی فلسفه میشود . آن غایت مطلق را اگر درست بنگریم همانا خود عقل است یعنی آنچه انسانیت انسان باوست پس غایت آخری ومطلق وکلی برای انسان انسانیت اوست و احترام عقل همان احترام انسانیت است که بنحو امر قطعی میگوید باید ادای تکلیف کرد بنا برین هریك ازموجودات را که بنگری وجودش برای انسان وسیله وطریق رسیدن بغایتیست بجز خود انسان که او خود غایت است . ازاینجا یك قاعده دوم اخلاقی بدست ما میآید که باین عبارت در میآوریم · چنان رفتار کن که هرانسان را خواه شخص خودت خواه شخص دیگری باشد غایت بپنداری نه طریق وصول بغایت . از این قاعده دستوره ی پیشین هم بخوبی مفهوم وروشن میشود یعنی درهریك از آنها درست بنگریم میبینیم اگر خلاف کنیم انسان را طریق گرفته ایم نه غایت .

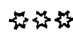
از اینجا نتیجه میشود که هرفردی یعنی هرشخصی از نفوس انسانی جنبه انسانیتش یعنی (عقلش عقل غیر مشوب بنفسانیت) وجودی است مستقل ومقصود بالذات وچون حاکم بر اعمال انسان است وحکمش کلی است یعنی قانون است پس مقنن است وازاینجهت با نفوس دیگر برابر است . پس درامور اخلاقی انسان محکوم عقل خویش است وبس و ازخارج هیچ نوع امرواجباری براو نیست ولازم نیست باشد . پس حسن نیت واراده انسان برخیر یعنی عقل عملی اومستقل وآزاداست وبنا برقواعدی که بدست دادیم دستور عملش معین است ومیداند چه باید بکند . وازهمین روست که موجودات عاقل میتوانند درتحت قوانین مشترك زندگانی کنند وهیچیك محکوم دیگری نباشند زیرا که آن قوانین مشترك قواعدی هستند کلی که همه مظهر ارده عقلی همگان میباشند .

حاصل اینکه بعقیده کانت اراده هرعاقلی باید قانونی کلی نمایان سازد چنانکه غایت مطلق برهیئت اجتماعیه حاکم شود و بنا براین قاعده سوم اخلاقی او رامیتوان چنین عنوان کرد که: چنان رفتار کن که ازقانون گزاری تو (یعنی از ارادات عقلی تو) دستور هئی برآید که با استقرار غایات مطلق سازگار باشد .

پس بطور خلاصه اصول کلی اخلاق این شد که نیکی مطلق اراده خیر است و

(۱) Fins relatives (۲) Fin absolue

حسن نیت بر ادای تکلیف، وآن متابعت از قانون است ورفتاریکه بتواند قاعده کلی باشد در حالیکه نفوس انسانی غایت مطلق فرض شود، و این اراده خیر برادای تکلیف را عقل عملی انسان باو حکم میکند بامر مطلق غیر مشروط که برحسب تکلیف از آن پیروی کند خواه با طبع یا با مصلحت شخصی او سازگار باشد خواه نباشد.



اصول کلی اخلاقی بدست آمد اکنون باید مبانی آنرا معلوم کنیم ودر این باب مطلب مهم اینست که آیا انسان فاعل مختار است یانه و اختیار دارد که بهرچه میخواهد اراده کند یا مجبور است؟

در این مسئله میان اهل نظر اختلاف بوده است بعضی انسان را بکلی مختار دانسته اند و هیچ قید و بندی برای اراده او قائل نشده اند ودر نتیجه این رای انسان کاملا مسئول اعمال خود میباشد و اگر اراده‌اش خیر باشد شایسته پاداش است واگر نباشد باید کیفر ببیند.

بعضی انسان را یکسره مجبور پنداشته اند و هیچ اختیاری برای او قائل نشده اند وجمیع اعمالش را موجب دانسته اند بنا بر اینکه جمیع امور را مقدر بتقدیر الهی میدانند یا اگر بزبان دیانتی سخن نمیگویند نظر بوجوب ترتب معلول بر علت دارند که هیچ چیز بی علت نمیشود وعلت که موجود شد معلول حتماً موجود میگردد و عمل انسان و اراده او نیز ازاین قاعده بیرون نیست. پس هر اراده که انسان میکند موجبی دارد ودر اینصورت چگونه میتوان گفت انسان فاعل مختار است؟ و نتیجه این میشود که انسان مسئولیتی در اعمال خود ندارد.

بعضی هم حد وسط میان این دو عقیده را دارند وانسان را نه بکلی مجبور و نه یکسره مختار میدانند.

عقیده کانت اینست که انسان مختار است وخلاصه تحقیقش که بسیار پیچیده و معقد و مفصل است اینست که این مطلب باستدلال و برهان حاجت ندارد و اصلا برهان بر نمیدارد و ازمسلمیات است که عقل عملی در آن حاکم است و بفطرت بر آن حکم میکند و هرکس درست تأمل نماید در مییابد که مکلف است و بر ادای تکلیف توانا میباشد و اگر توانا نبود خودرا مکلف نمیدید ومحکومیت خویش را درنمییافت از این رو معلوم میشود که انسان پیروی از امر عقل میکند آنکه با تمایل طبیعی منافی است پس اگر مختار نبود نمیتوانست از آن پیروی کند.

این مسئله چنانکه گفتیم دلیل و برهان ندارد و بیجهت هم نیست [illegible] است که البته امور طبیعت تابع قوانین حتمی است وقاعده ترتب معلول بر علت در آنها جاری است. سنگی که از هوا رها شود مقتضی قوه جاذبه محکوم است که فرود آید واگر مانع نداشته باشد میتوان [illegible] وجوب [illegible] است و

از امور طبیعت جز عوارض و حادثات چیزی در نمی یابیم چنانکه در نقادی عقل مطلق نظری بدرستی معلوم شد . اما همین عقل مطلق چون جنبهٔ نظری را رها کرد و بجنبهٔ عملی گرائید بدون دلیل و برهان ببداهت حکم میکند که انسان یکسره تابع امور طبیعت نیست و در نفس او غیر از عوارض و حادثات هم چیزی هست و آن چیز همان عقل عملی است که منشأ قانون اخلاقی میشود و عقل نظری اگر چهٔ از درك این حقیقت عاجز شد و از اثبات آن نیز باز ماند منکر هم نتوانست بشود چنانکه در مبحث تنازع احکام در بیان تنازع سوم و چهارم (۱) دیدیم که عقل نظری تجویز کرد که ذوات مختار و عوارض موجب باشند . عقل نظری تجویز کرد و محتمل دانست اما عقل عملی در آن باب قاطع است و تردید نمیکند و آن را اصل موضوع میداند همچنانکه در علم هندسه بدون دلیل و برهان و بطور اصل موضوع همه کس تصدیق میکند و مسلم میدارد که میان دو نقطه کوتاه ترین خطها خط مستقیم است

پس مطلب باین صورت در می آید که در انسان طبعی است (۲) و عقلی از جهت طبع مربوط بعالم طبیعت است و اعمالی که از آن ناشی میشود زمانی است و عوارض و حادثات است (۳) و تابع قاعده ترتب معلول بر علت میباشد و خواهی نخواهی مجری می شود و اگر انسان همین یك جنبه را داشت اراده و اعمالش همه موجب بودند و اختیاری در کار نداشت و لیکن از جهت عقل انسان مربوط بعالم معقولات (٤) است و آن عالم زمانی نیست و برتر از عوارض و حادثات است و عقل یکسره مستقل و آزاد و مختار است قانون و قاعده دارد اما قانون او ناشی از خود او و در واقع مخلوق اوست دیگری بر او قانونی تحمیل نمیکند و اگر طبع قرین او نبود و تنها بود جمع اعمالش با قانونش منطبق میبود ولیکن چون در وجود انسان عقل با طبع همراه است باید قانون خود را برای طبع بصورت امر و فرمان در آورد همان امری که گفتیم مطلق و غیر مشروط است و انسان در مقابل این امر که قانون اخلاقی است و مشعر بر لزوم ادای تکلیف و پیروی از قاعده کلی است خاضع است و اورا محترم میدارد و اطاعتش نسبت باو از اینروست و اختیاری است نه اجباری . امر اخلاقی اینستکه «باید بکنی» . اگر چه میتوانی نکنی و «باید بکنی» غیر از اینستکه «مجبوری بکنی» . مطیع فرمان هستی اما مطیع فرمان خودی نه فرمان غیر یا موجبات خارجی ؛ و قدرت داری که اطاعت نکنی چنانکه بسیار اتفاق میافتد که نمیکنی و همین فقره شاهد است براینکه انسان اراده دارد (۵) و همین توانائی انسان بر پیروی اوامر عقل مختار بودن اوست و آنوقت که

---

(۱) رجوع کنید بصفحه همین کتاب ۱۵۳ (۲) از استعمال لفظ نفس خود داری میکنیم چون در نزد ما بمعانی مختلف بکار برده شده و مایه تشویش ذهن است . (۳) Phenomenes (٤) Noumenes (۵) اروپائیان اختیار و اضطرار را به volonte منتسب میکنند که ما اراده میگوئیم و وقتی که میخواهند گویند آیا اعمال انسان اختیاری است یا موجب است میگویند آیا اراده انسان آزاد است یا مجبور است و لیکن ما میتوانیم اینقسم تعبیر کنیم زیرا ما اراده را ناشی از قدرت و اختیار میدانیم و اگر بخواهیم بتعبیر اروپائی نزدیك شویم باید بگوئیم آیا انسان اراده دارد یا ندارد و چون مطلب را باین عبارت در آوردیم درستی گفته کنت روشن میشود که میگوید اراده داشتن انسان برهان لازم ندارد

اطاعت امرعقل نمیکند آزادی خودرا ازدست داده ومقهور طبع یعنی عوارض وحادثات شده وخودرا گرفتار موجبات خارجی ساخته وبقول معروف نفس پروری کرده وشخصیت انفرادی خودرا منظور داشته است . ولیکن هنگامیکه طبع فرمان عقل را میبرد و از شخصیت صرف نظر کرده عمل خودرا باقاعدهٔ کلی منطبق میسازد مأموریت و مختاریت یکی میشود وامر وآمر ومأمور دروجود انسان اتحاد مییابد . و منشأ حس تکلیف چنانکه گفتیم احترامی است که شخص نسبت بوجود انسان دارد ودر مییابد که او با دیگران برابراست ودیگران هم از نوع او هستند وهرکس این حس را ندرد انسان نیست ومعنی انسانیت را نفهمیده است ودرنیافته است که اگرهمه تابع حکم کلی یعنی دستور عقل عملی که ارادهٔ خیر برادای تکلیف است بشوند همه محکوم حکم خود یعنی آزاد خواهند بود وغایات مطلق استقرار خواهد یافت وهیئت اجتماعیه مدینهٔ فاضله خواهد شد .

بیان دیگر از همین مطلب اینست که چون بشریت وانسانیت را در نظر میگیریم می بینیم حقیقت انسانیت عقل است وطبیعت بشریت عارضهٔ وست ، انسانیت از معقولات است وبشریت از محسوسات . وهمه کس این دوجنبه را دارد وذو وجهین است واین دووجهه باهم منافات ندارند ومیتوانند سازگار شوند ، طبیعت جنبهٔ حیوانی است عقل جنبهٔ حیاتی واین دونظر که انسان موارد ظهورش بسیاراست گاهی جسم است وروح . گاهی محسوس است ومعقول ، گاهی نظراست وعمل ، گاهی علم است وادب گاهی هندسه است و صنعت یکی موجب است ویکی مختار . امور طبیعی را عقل نظری در مییابد و مینماید که جریان امورچگونه است ، امور اختیاری را عقل عملی درک میکند و نشان میدهد که جریان امور چگونه باید باشد واین ادراک استدلالی نیست وجدانی است اما بوجدانی حسی بلکه وجدانی عقلی یعنی عقل آنرا بیواسطهٔ نظر درمییابد اینکه عقل جنبهٔ عملی دارد وما را بقانونکلی مقید میسازد درمییابیم اما چرا چنین است نمیتوانیم باختیار بودن [illegible] پی میبریم ویقین میکنیم [illegible] وجود خود [illegible]
بهمین نحو پی میبریم .

[illegible]

داشته باشد وفضیلت (۱) همین است واین امر مطلق‌است و بی‌شرط یعنی برای ادای تکلیف لازم نیست‌غایتی‌در نظر گرفته شود وملاحظه نباید کرد که‌عمل بفضیلت مایهٔ خوشی هست یانیست و لیکن چیزی‌هم نیافتیم که‌مارا متع کند ازاینکه بارعایت‌قانون اخلاقی خوشی وسعادت (۲) خودرا بخواهیم بلکه عقل حکم میکند که‌هرکس بفضیلت عمل میکند وادای تکلیف مینماید ودرین باب حسن نیت دارد شایستهٔ خوش وسعیدبودن است واستحقاق آنرا دارد .

ونیز میبینیم بآسانی میتوان یقین کرد که‌هرکس‌حق‌دارد خیرکل وخیرتام (۳) را خواهان باشد یعنی امری که جامع همهٔ خوشی‌های ظاهری وباطنی و صوری و معنوی بوده باشد .

خیرکل‌تام‌چیست ؟ یقین‌است‌که خوشی با عاری‌بودن ازفضیلت میسر نیست اما بتجربه دریافته‌ایم که دراین دنیا خوشی ملازم با فضیلت‌هم نیست . همچنین می دانیم که خوشی مایهٔ تخلق بفضائل بالضروره نمیشود پس نه‌خوشی‌مایهٔ فضیلت‌است نه فضیلت مایهٔ خوشی است واین هردو باید باهم ترکیب شود وچون‌فضیلت تام‌یعنی عصمت(٤) با خوشی تام جمع گردد خیرکل تام که غایت آخری و کمال مطلوب هر طالبی است دست میدهد واگر عقل نظری از اثبات این مطلب عاجزاست عقل علمی بیقین بر آن حکم می کند .

پیش‌ازین معلوم کردیم که انسان اراده دارد یعنی مختاراست که برعمل نیك اراده بکند یا نکند وآنچه درانسان دارای‌این‌اراده‌است‌یعنی باصطلاح‌حکما نفس‌انسان (روح) مربوط بعالم معقولات‌است وازاینروست که‌آزاد ومختاراست . اکنون دریافتیم که این نفس‌خودرا مکلف بطلب کمال یعنی خیر کل تام میباید وآن درزندگانی دنیا میسر نیست حون دراین دنیا عقل پابند طبع است و نه بعصمت دست مییابد نه سعادت مطلق نصیب او میشود.پس‌میتوانیم معتقد شویم که نفس انسان‌پس‌ازمرگ باقی‌است‌تا بتواند دروصول بکمال سیر کند وتباینی که میان‌عقل وطبع‌اوهست مرتفع‌شود وبخیرکل تام که‌همهٔ جهانیان خواهانش هستند وبسوی‌او میروند برسد .

اینست جواب سؤال سوم وآنچه میتوانیم امیدوار باشیم . بعبارت‌دیگر آنچه ما بواسطه او ببقای نفس حکم میکنیم خواهان کمال بودن ماست که باوجودتخته‌بند تن‌بودن میسر نیست واین عقیده برای‌ما باستدلال دست نمیدهد بلکه بایدآنرا‌ازاصول موضوعه بدانیم .

وصول بکمال یعنی خیرکل تام وسازگارشدن قانون اخلاقی با جریان امورعالم ازعهدهٔ خود نفس انسان که خواهان این‌مقامست ساخته و چاره نداریم جز اینکه بگوئیم کار وجودی‌است که خود دارای کمال مطلق باشد ووجوعالم وجریان امور

Sainteté(٤) Souverain bien (٣) Bonheur(٢) Vertu (١)

او والزام قانون اخلاقی وسازگارشدن او با جریان امور وعمل بر مقتضای اختیار و آزادی همه برحسب مشیت اوست یعنی ذات باری وپروردگار عالم است

☆☆☆

پس کانت درامور اخلاقی هم مانند امور علمی بشیوهٔ کپرنیك بعکس حکمای دیگر عمل کرد باین معنی که پیشینیان ازاثبات ذات باری و بقای نفس نتیجه میگرفتند که انسان مکلف بتکالیف اخلاقی است ولیکن اومکلف بودن انسان را بتکلیف اخلاقی یقین دانست سپس بقای نفس ویقین بوجود پروردگاررا از آن نتیجه گرفت وچون باین نتیجه رسیدیم میتوانیم بگوئیم امر مطلق عقل بر مکلف بودن انسان بحسن نیت وارادهٔ حکم خداست که بردل ما وارد میشود .

کسانیکه دراحوال و گفتار کانت دقت تام نکرده اند از بیانات او بشگفت آمده بعضی گمان برده اند گفته‌های او متناقض است چون درآغاز سخن گفت عقل را نه بادراك نفس وذات باری دسترسی هست نه باثبات آن ودرانجام سخن این هردوامررا اثبات نمود وبعضی هم شاید بگویند اثبات بقای نفس وذات باری را کانت بملاحظات دنیوی و ازترس مردم کرده است ولیکن حق اینستکه هیچیك ازاین دووجه نیست ودرجواب گروه اول میگوئیم سخن کانت اینستکه عقل دوقوه دارد یکی آنکه جزئیاتی را که بحس وتجربه بادراك انسان درآمده درتحت کلیات درمیآورد وازآن‌ها مفهومات میسازد وآن مفهومات را بصورت موضوع ومحمول درآورده محمولات را برموضوعات بارکرده در تجربیات خودحکم میکند و قیاسات برهانی ترتیب میدهد واین قوه را عقل نظری مینامند واین قوهٔ نظری جز درعوارض وحادثات حکمی نمیتواند بکند وذوات ومعقولات حقیقی را فقط میتواند فرض کند ومحتمل بداند ودستش بادراك واثبات آنها نمیرسد زیرا آنچه ادراك میشود بوسیلهٔ حواس است و آنها عوارض ذواتند نه خود ذوات . وعقل نظری هر برهانی اقامه میکند چه قیاس باشد چه استقراء وخواهان برهان انی باشد خواه لمی در مفهومات ومعقولاتی استکه منشأ ومبدأ آن‌ها حس است وحس تنها بعوارض تعلق میگیرد وذوات را درنمییابد و عقل نظری هروقت بذوات میپردازد خواه ذوات مادی باشد خواه مجرد دستش تهی است وبنا برین احکام وقیاسات وبراهینش اغلاط وخیالبافی است وادراك حقیقی نیست وغلط ومتناقض درمیآید وازین سبب است که نظرها در آن احکام مختلف میشود گروهی میپذیرند وجماعتی انکار میکنند وبنابرین فلسفهٔ اولی در آن قسمت که راجع بذوات است چه مادی وچه مجرد استوار نیست وعمومیت ندارد و فقط درعوارض و حادثات میتوان فلسفهٔ علمی ساخت که درآنها علم ومعلوم متحد شود و ادراك حقیقت دارد اعم ازاینکه با واقع نفس الامر منطبق باشد یا نباشد و این فلسفهٔ علمی همانست که کانت گمان کرده بود بمقادی عقل نظری راهش را بدست آورده است ودرپی تدوین آن بود ومجالش را نیافت .

قوهٔدیگر عقل آنستکه انسان بواسطهٔ او اموری‌را بوجدان غیرحسی ادراك میکند وآنها ذواتند نه عوارض؛ مثل ادراك نفس خود و ادراك مختار بودن نفس در اعمال خویش که منتهی باعتقاد ببقای نفس ووجود ذات پروردگار میشودواین‌قوه‌را عقل عملی مینامد در مقابل عقل نظری، بنابرینکه عقل بوسیلهٔ این‌قوه انسان‌رابرعمل نیك برمیانگیزد اما نه باعمال نظر وترتیب برهان قیاس واستقراء وپی بردن‌ازمعلول بعلت یا ازعلت بمعلول بلکه احکامش بیواسطه‌است اما یقینی است و حتی یقینی‌تر از احکامی‌است که بقوهٔ نظری میکند واین قوه یعنی عقل عملی‌ برترو شریف‌تر ازعقل نظری است زیرا عقل نظری آنچه میکند راجع بظواهر وعوارض یا مصلحت اندیشی دنیوی است ودربارهٔ حقایق وذوات ومقولات واقعی چنانکه گفتیم جزحدس واحتمال کاری‌ازاو ساخته‌نیست بلکه غالباً درذهن وسوسه میکند و شك میاورد اما عقل عملی متوجه حقایق است وحسن نیت وارادهٔ خیررا بانسان میدهد وبنیاد عقاید دینی و اخلاقی را استوار میسازد ومنشأ ایمان است نه تشکیك».

بعبارت دیگر عقل باآنکه امر واحد است دوجنبه دارد یکی جنبهٔ استدلال‌یکی قوهٔ ایمان. جنبهٔ استدلالش درعوارضی که مربوط بمحسوسات وتجربیات‌واموری است که تحت مقولات درمیآیندکار میکند وعلم‌را میسازد، وقوهٔ ایمانش درحقایق‌مربوط بامور فوق حس کار میکند ودینرا صورت میدهد وکانت‌خود تصریح کرده‌است که «من مجبور شدم علم‌را کنار بگذارم تا برای ایمان جا بازکنم

پس‌درگفته های کانت تناقضی نیست وتفاوت نظر اوباپیشینیان اینست که او قوهٔ استدلال‌را در حقایق فوق حسی کارگر نمیدانندوادراك آن‌ها ویقین بوجودشان‌را تنها بقوه‌ایمان ممکن میشمارد که‌آنهم خود یك‌جنبه از عقل است ونباید شبهه برود که‌کانت عقل نظری وعلم‌را حقیرشمرده‌است بلکه ازگفته‌هایش پیداست‌که همواره روی‌دلش بسوی علم بوده وتا آخر عمر برای تدوین وفلسفه علمی کارمیکرده است فقط چنانکه بارها تصریح شده حدود عقل نظری‌را تشخیص نموده ومعتقدشده است‌که ادراك ذوات بیرون ازآن‌حدوداست.

اما گروهی که‌احتمال بدهند که‌کانت تقیه وظاهرسازی کرده‌است بیاد نمیاورند که او هشتادسال تمام مطابق عقایدی که اظهارنموده زندگی کرده وعملی از اودیده نشده‌است که‌با نظریات اخلاقی‌او مباینت داشته‌باشد ودرعقاید دینی‌هم‌تقیه‌نکرده‌سهل است برخلاف عقایدقسربان سخن گفته‌است، چنانکه یك‌مدت‌اوراازتحقیق‌درامور‌دینی ممنوع کردند پس‌از آن‌هم بمجرد اینکه زبانش آزادشددنباله همان‌تحقیقات‌را گرفت‌و ازگفتگوی‌عامه بیمی بخود راه‌نداد بنابراین دلیلی نداریم براینکه در ایمان او بذات پروردگار وبقای نفس وفاعل مختار بودن انسان چنانکه درتصنیفهای اخلاقی ودینی اودیده میشود تشکیك کنیم بلکه ازگفته‌ها ونوشته‌هاورفتاراو یقین‌حاصل میشود که درحقیقت ملکه اخلاقی داشته وبقول خوداو امر مطلق غیرمشروط عقل‌رابرلزوم‌حسن

نیت در ادای تکلیف بگوش هوش میشنیده و بر دیدهٔ دل او عیان بوده است که این امر حکم خداوند است .

در همه این گفتگوها چیزی که محل تأمل است اینست که آیا آن آواز را همه گوشی میشنود و آن امر عیان را همه چشمی می بیند یا فطرتی مانند فطرت کانت ویا تربیتی مانند آنکه او از کودکی دریافته لازم است تا این نور ایمان بدل بتابد. درهر حال یکی ازعبارات کانت اینست که :«چون مردی را می بینم که استواری منش او برتر ازمن است هرچند عامی و درمقام پست باشد نفسم خواهی نخواهی پیش او خاضع میشود»(۱) ونیز از عبارات دیگرش که مربوط باین مبحث است وجلب توجه صاحبنظران را نموده اینست که عیناً ترجمه میکنیم میگوید .

«ای تکلیف ،ای نام بلند بزرك ، خوش آیند ودلربا نیستی اما ازمردم طلب اطاعت میکنی و هرچند ارادهٔ کسانرا بجنبش میآوری نفس را بچیزیکه کراهت یا بیم بپرورد نمیترسانی و لیکن فقط قانونی وضع میکنی که بخودیخود در نفس راه می یابد واگرهم اطاعتش نکنیم خواهی نخواهی احترامش میکنیم و همه تمایلات با آنکه در نهانی بخلافش رفتار میکنند در پیشگاه او ساکتند . ای تکلیف اصلی که شایستهٔ تست و از آن برخاستهٔ کدامست؟ ریشهٔ نژاد ارجمند تورا کجا باید یافت که او با کمال مناعت از خویشاوندی با تمایلات یکسره گریزان است وارزش حقیقی که مردم بتوانند بخود بدهند شرط واجبش ازهمان اصل و ریشه برمیآید . انسان ازآنجهت که جزئی از عالم محسوس است همانا بواسطه آن اصل از خود برتر میرود وآن اصل اورا مربوط باموری میکند که تنها عقل میتواند آنرا ادراك نماید . آن اصل همانا شخصیت انسان یعنی مختار بودن واستقلال نفس او در مقابل دستگاه طبیعت میباشد .»



کانت فلسفه علوم طبیعی را مجال نکرده است تدوین کند اما در فلسفهٔ اخلاقی چندین رساله و کتاب نوشته و تکالیف را منقسم بدو قسم کرده است .یکی تکالیف قانونی یعنی آنچه بموجب قوانین موضوع برمردم الزام میشود و نقض آنها سبب بازخواست دادگاهها و دیوانخانه‌ها میگردد. دوم تکالیف فضیلتی که الزامش درونی است ومحاکمه‌اش با نفس انسان است .

در تکالیف قانونی نظر بعدل وداد است واصلی که در آن حکمفرماست اینست که «داد هرعملی است که بنیادش برآن باشد که آزادی هرکس با آزادی همه کس سازگار بوده باشد» وبنابرین حکم کلی درآن باب اینست «چنان عمل کن که آزادی تو بر طبق یك قاعده کلی با آزادی همه مردم سازگار شود .»

---

(۱) در عوض دستش میکشت چون در مقابل بزرگی واقع میشود پشتم خم میشود [illegible] خاضع میگردد .

برای حفظ این اصل باید هیئت جامعه آزادی هر کس را که مزاحم آزادی دیگران است محدود سازد .

سپس کانت درهریك ازاین دو قسم تکلیف بشرح و بسط پرداخته شرایط قوانین موضوعه را که بنیان امنیت وعدل و داد است معین میکند واصول حقوق را ازحقوق خصوصی وعمومی وحتی حقوق بین الملل و لزوم استقرار صلح عمومی دائمی وموجبات آن واستقلال ملل و تشکیل جامعه ملل و عدم مداخله دولتها درکار یکدیگر مشخص مینماید. آنگاه بتکالیف فضیلتی پرداخته غایت علم اخلاق را برای هر کس که کمال نفس خود وخوشی دیگران است معلوم و اصول وشرایطی را که برای دو مقصود باید رعایت کرد معین مینماید و چگونگی تربیت کودکان وجوانان را بیان میکند ودر فلسفه تاریخ ومبحث نژاد های نوع بشر وموجبات ترقی انسان وارد میشود و شرح این جمله از گنجایش کتاب ما بیرون است ازآنروکه ما درین مختصر فقط میتوانیم سررشتهٔ اجمالی ازاصول فلسفه هریك از حکمای بزرك بدست خوانندگان بدهیم وسیر حکمت را بطورکلی بنمائیم و در همین بیان بسیار موجزکه ازاصول فلسفه کانت نموده ایم بیم آنست که سخن رادراز کشیده باشیم و بهمین سبب کلام را اینجا بپایان می رسانیم وازبیان موشکافیهای کانت در باب قوهٔ تمیز زشت و زیبائی را مظهر عالم معقول درعالم محسوس قلمداد کرده است خود داری میکنیم و همچنین از تحقیقات او درباب دیانت درحدود عقل ولزوم پیراستن دین مسیحی از عوارضیکهٔ باعقل سازگاری ندارد تن میزنیم تاخوانندگان فرسوده نشوند واستقصای مطالب مایهٔ آزردگی خاطرشان نگردد .

کسانیکه در همین مختصر بدقت نظر کنند پایهٔ بلند کانت را درعلم وفلسفه که از زمان باستان تاکنون پنج شش تن بیشتر نظیر او دیده نشده در مییابند و برای فهم فلسفه جدید وسیر حکمت در سدهٔ نوزدهم و بیستم آماده میشوند .

فهرست کسانی که نامشان در این کتاب آمده است:

فهرست کتابهائیکه نام آنها در این کتاب آمده است

اخلاق
آب قطران
السیفرن
امیل
انا لو طیقا
انجیل
اهل شهر
باری ارمینیاس
بهبود عقل
بیان فلسفه دکارت
پیمان اجتماعی
تحقیقات تازه در فهم وعقل انسانی
تحقیقات در عدل خداوند
تحقیق در فهم وعقل اسان
تحقیق در علل ترقی وتنزل رومیان
تفکرات مسیحی
جستجوی حقیقت
چگونگی ابصار
دایرة المعارف
دین در حدود عقل
رسالهٔ الهیات و سیاسیات
رساله در منشاء علم انسان
روح قوانین
سوفسطیقا
سیر حکمت در اروپا
طوبیقا
علم اخلاق
فرهنك تاریخی و تحقیقی
فرهنك فلسفی
قاطیغوریاس
کتاب دراحساسات
کتاب در طبیعت انسان
کلمات قصار
گفتار در عدم مساوات میان ردم
گفتگو در تمدد عوالم مسکون
گفتگو در ما بعد الطبیعه
لو یا تان
مبادی علم انسان
مبانی فلسفه اخلاق
معرفت جوهر فرد
معرفت خدا و نفس
منطق پور روایال
منطق بسوئه
نامه های ایرانی
نقادی عقل عملی
نقادی عقل مطلق

نامهای اماکنیکه در این کتاب آمده است

فهرست اصطلاحات علمی وحکمتی اززبان فرانسه که در این کتاب آمده و برای آنها معادلهائی از فارسی یاعربی یافته یا ساخته شده‌است

معانی غیر اصطلاحی یا اصطلاحی غیر حکمتی را متعرض نمیشویم که از موضوع گفتگوی این کتاب بیرون‌است

Absolu	مطلق ، کامل ، تام
Abstracion	انتزاع ، تجرید
Action	فعل (مقابل انفعال)
Affirmatif	موجب (مقابل سلبی)
Analogie	قیاس (حکم برچیزی برحسب مشابهت باچیز دیگر)
Analytique	انالوطیقا ، تحلیل تحلیلی
Anthropomorphisme	قیاس بحال یا بکار بشر
Anticipation de la perception	جنبهٔ قبلی ادراك
Antinomie	تنازع احکام
Antithese	تضاد، تقابل ، نقیض قضیه
Antitypie	مایهٔ عدم تداخل ، مادهٔ نخستین
Apception	ادراك آشکار (باصطلاح لایبنیتس)
Apodictique	واجب ، ضروری
Appetit	شهوت ، اشتها
Appétition	شوق
Archéologie	باستان شناسی
Aristocratie	حکومت خواص
Art	فن. علم. صنعت
Assetorique	تحقیقی

تداعی معانی	Association d'idées
جزء لایتجزی	Atome
محمول، مسند، صفت	Attribut
اصول متعارفه، علوم متعارفه	Axiomes
خیر، نیکی	Bien
خیر تام، خیر کل	Bien (souverain)
خوشی، سعادت	Bonheur
محاسبهٔ احتمالات	Calcul des probabilités
محاسبهٔ امور تدریجی الحصول (باصطلاح نیوتن)	Calcul des fluxions
محاسبهٔ فاضله وجامعه	Calcul différentiel et intégral
محاسبهٔ مقادیر بی‌نهایت خرد (این محاسبه ودو محاسبهٔ قبل هرسه وجوه مختلف از یک عمل میباشند)	Calcul infinitésimal
زبان عمومی، دال کلی	Caractéristique universelle
قاطیغوریاس، مقالات	Catégories
حملی، قطعی، مطلق	Catégorique
علیت	Causalité
علت	Cause
علت موجبه	Cause déterminante
علت درونی، علت لازم	Cause immanente
علت عرضی، علت سببی	Cause occasionnelle
علت متعدی	Cause transitive
رحمت، محبت، رأفت	[illegible]
همبودی، مقارنه	[illegible]
مشارکت، یکسانی	Communauté
سنجش، مقایسه، تشبیه	Comparaison
ترکیب	Composition
مفهوم	Concept
صور معقول	Concepts [illegible] pure
شرط، علت	Condition
مشروط، معلول	Conditionné
شناخت، معرفت، علم، شناسائی، معلوم	Connaissance

Connaissance a priori	علم یامعلوم قبلی
Connaissance à posteriori	علم یا معلوم بعدی
Conscience	وجدان ، ادراك ، شعور ، استشعار
Consciant	مستشعر ، مقرون بشعور
Contiguite	مجاورت
Contingence	امکان مقابل وجوب
Contingent	ممکن (مقابل واجب)
Continuite	پیوستگی ، اتصال
Contradiction	تناقض
Contradiction (principe)	اصل امتناع تناقض
Copie	رونوشت
Corporelle	جسمانی
Cosmologie	جهان‌شناسی
Cosmologique(preuve)	برهان‌جهانی
Cosinos	جهان ، عالم
Criticisme	فلسفهٔ نقدی
Critique	نقد، انتقاد، نقادی
Déiste	خدائی ؛ خداپرست (مقابل عیسائی وعیسی پرست باصطلاح‌متشرعین مسیحی)
Desir	میل ، خواهش
Demonstration à priori	برهان لمی
Démonstration a posteriori	برهان انی
Despotisme	حکومت دلخواهانه ؛ حکومت خودسرانه
Dêterminisme	وجوب‌ترتیب‌معلول‌برعلت
Dıalectique	جدل ، مناظره ، مباحثه
Discernement	تشخیص ، تمیز
Dıscontinuite	ناپیوستگی ، انفصال
Dısjonctif	منفصل
Dıversıte	این‌نه‌آنی ؛ غیریت ؛ تشتت
Dogmatisme	فلسفهٔ جزمی
Dogmatıste	فیلسوف جزمی ، جازم
Douleur	الم ، ناخوشی ، درد

فهرست اصطلاحات

Dynamisme	نیروئی ، نیروکاری ، اصالت نیرو
Effet	معلول ، اثر ، نتیجه
Emission de la lumiére (theorie)	فرض فیضان نور
Empirisme	تجربه حسی، مسلك تجربی ، اصالت تجربه
Empiriste	از اصحاب تجربه
Entendement	فهم، عقل
Espace	مکان ، بعد ، فضا
Esthétique	شناخت زشت و زیبا ؛ شناخت قوهٔ حس (باصطلاح کانت)
Esthetique transcendantale	شناخت برترین حس
Etendue	بعد
Ether	اثیر
Etre	هستی ؛ وجود
Existence	هستی ، وجود
Expériense	تجربه ، آزمایش
Faculte representative	قوه مصوره
Fatalité	جبر ، قضا
Fin	غایت ، کران ، نهایت ، انجام، پایان
Force	نیرو ، قوه
Forme	صورت
Harmonie preetablie	همسازی پیشین
Hypothetique	شرطی ، مشروطه . فرضی
Idéalisme	اصالت تصور
Idée	تصور ، صورت ، مفهوم ، معنی ، علم
Idée adéquate	علم منطبق ، علم تمام
Idée inadéquate	علم غیرمنطبق ، علم ناتمام
Idée innée	مفهوم فطری ، معلوم فطری
Identité	اینهمانی ، مساوات
Immanent	درونی
Impénétrabilité	امتناع تداخل ، عدم تداخل
Impératif catégorique	امر مطلق ، امر قطعی
Impératif hypothétique	امر مشروط
Impossibilité	عدم امکان ، امتناع

Impression	تاثیر ، حس
Inconscient	غیر مستشعر ، غیر مقرون بشعور
Individuel	شخصی ، فردی
Inhérence	چسبیدگی ، عرضیت
Intuition	اشراق ،ادراك ، وجدان ، شهود،علم حضوری، حدس ، الهام
Joie	شادی
Jugement	قضیه ، حکم
liberté	اختیار ، آزادی
liberté d'indifference	ارادهٔ جزافیه ، آزادی‌مطلق
libre penseur	آزاد فکر
limitatif	حصری ، تحدیدی ، تضییقی
limitation	تحدید ، حصر
logique	منطق ، منطقی
logistique	منطق ریاضی
Mal	بدی ؛ شر
Materiel	مادی ، جسمانی
Matiere	ماده
Matiere premiére	هیولای اولی ، ماده نخستین
Mecanique	علم بقواعد حرکات و قوای محرکه ، علم حیل ، ماشینی
Mecanisme	دستگاه ماشینی
Mémoire	حافظه ، یاد
Metaphysique	فلسفهٔ اولی ، بعدالطبیعه ، فلسفه ، وسعی
Mode	جهت یا ماده (درقضیه) ،حالات یاعوارض‌جوهر (باصطلاح اسپینوزا)
Monade	جوهر فرد ، جوهر ، واحد
Monadologie	معرفت جوهرفرد
Monarchie	حکومت پادشاهی
Morale	اخلاق ، حالت اخلاقی
Moral	روحی ، معنوی، خلاقی
Nature	طبع،صنعت،ذات، نوع،جنس
Nature naturante	ذات طبیعت سازنده (اصطلاح اسپینوزا)
Nature naturee	طبیعت ، ذات ساخته (اصطلاح اسپینوزا)

واجب	Necessaire
وجوب ، ضرورت ، اضطرار	Necessite
منفی ، سلب ، سالب	Nègatif
نفی ، سلب	Négation
تصور ، مفهوم ، معلوم ، علم	Notion
ذات ؛ ذات معقول	Nnumene
عینی	Objectif
چیز ، شیئی ، عین ، موضوع	Objet
شیئی معلوم	Objet pense
تموج	Ondulation
خوش بینی	Optimisme
خوش بین	Optimiste
وحدت وجود ، همه‌خدائی	Panth[illegible]isme
استدلال غلط	Paralogisme
خصوصی ، جزئی	Partic[illegible]ier
انفعالی	Pas[illegible]if
انفعال ، مسابیت ، عشق	Pass[illegible]on
آونك	Perdu[illegible]
فکر ، اندیشه ، علم	pen[illegible]e
ادراك	perception
بد بینی ، یاس	pessim[illegible]me
بد بین ، مایوس	Pessim[illegible]te
ظهور، نمود، حادثه، عارضه	Pr[illegible]n[illegible]ne
خوشی ، لذت	P[illegible]
کثرت،	[illegible]
نظرگاه ، دیدگاه	[illegible]
نقطهٔ فلسفی	[illegible]
نقص جوهری	[illegible]
امکان (مقابل امتناع)	[illegible]
اصل ، قاعده ، دستور	[illegible]
حتمائی	[illegible]
	Pr[illegible]ati[illegible]e

روان‌شناسی ، معرفت نفس ، خود شناسی	Psychologie
قدرت ، قوه (مقابل فعل)	puissance
کیفیت ، چونی ، صفت	Qualite
کمیت ، چندی	Quantitè
عقل ، دلیل ، علت	Raison
مذهب اصالت عقل(مقابل اصالت تجربه)	Rationalisme
از اصحاب عقل	Rationaliste
عقلی	Rationnel
حقیقت ، تحقق ، ایجاب	Realité
تقابل	Rêciprocité
نسبت اضافه	Relation
تجدید حیات‌علمی وادبی	Renaissance
جمهوری ، دولت	République
مشابهت	Ressemblance
نگاهداری ،حفظ	Retention
عصمت	Sainteté
تصویر	Scheme
شکاك ، سوفسطائی ، منکر	Sceptique
علم	Science
شیوهٔ مدرسهٔ اسکولاستیك	Scolastique
حس ، احساس ، تأثر	Sensation
حس ، حساسیت	Sensibilite
از اصحاب حس	Sensualiste
مفرد،مخصوص	Singulier
جمود ، استحکام ، جرم	Solidite
نظری	Speculatif
روحی ، روحانی	Spirituel
ذهنی	Subjectif
جوهر ، ذات	Substance
وجود ، ذاتیت	Subsistance
موضوع ، نفس	Sujet
نفس عالم	Sujet pensant

Synthetique	ترکیبی ، جامع
Table rase	لوح مجرد
Teleologique (preuve)	برهان علت‌غائی
Temps	زمان ، وقت
Theologie	خداشناسی ، علم الهی ، الهیات
These	قضیه ، حکم ، ادعا
Totalite	کلیت ، کل
Transcendant	فائق ، مشرف ، برتر
Transcendantal	برترین
Tristesse	حزن ، اندوه
Unite	وحدت ، یگانگی ، واحد
Univers	عالم ، جهان
Universel	کلی ، جهانی ، جهانگیر ، عالمگیر
Universite	جامعهٔ ، علمیهٔ ، دانشگاه
Vertu	فضیلت
Vision	رؤیت ، ابصار
Volonte	اراده

فهرست اصطلاحات حکمتی که در این کتاب آمده با معادل فرانسوی آنها

ابداع	Creation
ابصار	Vision
اتفاق	Union,hasard.unanimité
اتصال	Continuite
اثیر	Ethêr
اخلاق	Caractere morale . éthique
احساس	Sensation
اختیار	L ebértê
ادراك	Perception
اراده	Volonte
اراده جزافیه	Liberte d' indifference
استقراء	Induction
اشراق	Intuition . llumination
اصل	Regle.principe
اصل موضوع	Postulat
اصول متعارفه	Axiomes
اضافه	Relation
افلاك	Cieux
الم	Douleur
الهیات	Theodicêe,theologie
انتزاعی	Abstrait
انفصال	Discontinuite
انفعال	passion
ایمان	Foi
این نه آنی	Diversite
اینهمانی	Identité

برتر	Transcendant
برترین	Trascendantal
برهان	Demonstration
برهان انی	Demonstration a posteriori
برهان لمی	Dem àpriori
بیکران	Infini
بیکرانی	Infinite
بالفعل	En acte
بالقوه	En puissance
بعد	Espace etendue
بدی	La mal
پیوستگی	Continuite
تأثیر	Impression
تبدل	Changemant, Transformation
تجرید	Abstraction
تجزیه ، تحلیل –	Analyse decom position
تحقق	Existence,ralisation
تخیل	Imagination
تداخل (عدم)	Impenetrabilitê
تدبیر منزل	Economie domestique
ترکیب	Syntehse.omposition
تساوی	Egalité identite
تصدیق	Jugement
تصور	Notion, idee

تصویر	Represenation
تضایف	Relation
تعدد	Pluralité
تعریف	Definition
تعقل	Pensée,jugement, intelligence.— raisonnement
تعیین	Determination
تغیر	Changement
تفکر	Meditation.reflexion
تفویض	Liberte
تقدیر	Fatalité,destin
تناسخ	Metempsychose
تناقض	Contradiction
توهم	Illusion imagination
ثابت	Stable, fixe
ثبات	Stabilite,fixite
جاوید	Eternel
جاویدی	Perennite eternite
جبر	Fatalisme , contrainte
جزء	Partie
جزئی	Particulier partiel
جسم	Corps
جسمانی	Corporel
جنس	Genre
جهت	Mode. direction.sens
جوهر	Snbstance. essence
حالت	Etat. mode
حافظه	Mémoire
حرکت	Mouvement
حرکت انتقالی	Translation
حرکت وضعی	Changement de position
حس	Sensation, sens snsidilite
حقیقت	Realité, verité,
حقیقی	Rèel, veritable, vrai
حکم	Jugemeut,sentence,
حکمت	Philosophie, sagesse
حکیم	Philosophe. sage
حیل (علم)	La mecanique
خاصیت	Qualite,proprieté caracteristique
خطا	Illusion,erreur
خلاء	Vide
خیال	Imagination
خیر	Le bien
دال	Signifiant
درک	Perception. comprehension
دلالت	Signfication
دلیل	Raison,signe
ذات	Essence,substance
ذاتی	Essentiel
ذوق	Sentiment, gout
ذهن	Esprit
ذهنی	Ideal, subjectif,
زمان	Temps
ساکن	En repos
سکون	Repos
سوفسطائی	Sophiste sceptique
سیاست وسیاست مدن	Politique
سیاست	Sciences politiques
شخصی	Personnel, individuel
شر	Le mal
شرط	Condition
شعور	Intelligence conscience
شناخت	Connaissance

شوق	Desir.amour appetition. Passion
شهود	Vision, intuition
شیوه	maniére.methode
صفت	Attribut. qualite
صورت	Image, forme, idée
صوری(علت)	Cause formelle
ضروری	Necessaire
طبع	Nature
طبیعی	Physique, naturel
طفره	Saut
عالم	Univers, monde cosmos
عالم‌صغیر	Microcosme
عالم کبیر	Macrocosme
عدم	Inexistnce,neant
عرض	Phenomene, accident
عرضی	Accidentel
عقل	Intelligence,sagesse, Pensee, raison
علت	Raison, cause
علیت	Causalile
علم	Art,science.connaissance, notion pensee,conscience
علم حضوری	Connaissance Imediate, intuition.conscience
عمل	Action
عملی	Pratique
عنصر	Element
غایت	Fin,but
غائی(علت)	Cause finale
فاعلی (علت)	Cause efficiente
فائق	Sublime,superieur, trancendant
فرض	Supposition, hypothese
فصل(منوع)	Diferences pecifique
فضا	Espace
فضیلت	Vertu
فطری	Naturel,inné
فعل	Effet,action, acte
فعلی	En acte,actuel
فکری	Reflexion, pensée
فلسفه	Philosophie,metaphysique
فلسفهٔ اولی	Philosophie prmiére, metaphysique
فلك	Sphére celéste, ciel
فن	Science,art
فهم	Entendement
قائم بذات	Existant en soi
قدرت	Puissanse, pouvoir, autorite, force
قصد	Dessein
قضاو قدر	Destin, fatalité
قضیه	Proposition
قوه	Faculte puissance, force
قیاس	Analgie, syllogisme
کامل	Parfait
کثرت	Pluralite
کل	Totalite, total, tout
کلی	General, universel
کمال	Entelechie, Prfection
کمیت	Quantite
کون وفساد	Generation et corruption, production et destruction
کیفیت	Qualite
لذت	Plaisir
ما بعدالطبیعه	Métaphsique
ماده	Matiere
مادی	Materiel
ماهیت	Quiddité, essence
متخیله	Imagination

متعین	Determiné
متغیر	Variable, changeant
متناهی	Fini
مثبت	Affirmatif, positif
مثلث	Idées
مجبور	Sontraint
مجرد	Immateriel' abstrait
محدود	Determinè, borné
محسوس	Sensible
محصور	Limite
محمول	Attribut
مختار	Libre
مخیل	Imaginaire' imaginè
مخصوص	particulier, singulier
مدلول	Signification; sens Signifie
مستدیر	Circnlaire, rond
مستقیم	Droit
مسند	Attribut
مسند الیه	Sujet
مشاهده	Observation
مشکك	Sceptique
مطلق	pur, absolu
مشروط	Hypothetique, conditionne conditionne
معقول	Intelligible raisonnable
معلول	Conditionne, effet, causè
معنوی	Ideal, moral
مفهوم	Idée, concept, notion,
مقارنه	Simultaneite' coexistence
مقدار	Quantite, grandeur
مقدر	Supposé virtuel' fatal destiné
مقوله	Categorie
مقدمه	prèmisse
ملاء	Le plein
منطق	Logique
منفعل	passif
منفی	Negatif
موجب	Affirmatif ; positif, determine
موجب	Determinant,(cause)
موجود	Etre,existant
موضع	Endroit,lieu
موضوع	Sujet
موهوم	Irreel ,imaginaire,imagine
ناقص	imparfait incomplet
نا محدود	Infini illimite
نتیجه	Consequence
نسبت	Rapport, rlation
نظری	Speculatif, théorique
نفس	Ame, soi
نفسانی	Affectif
نفسانیات	Affections, passions
نفی	Negation
نقص	Imperfection
نوع	Espece
واجب	Necessaire
واحد	Unité un
وجدان	Intuition, Conscience
وجوب	Necessite
وجود	Etre, existence substance
وحدت	Unite
وحدت وجود	panthéisme
وهم	Imagination
همبودی(مقارنه)	simultanéité
همه خدائی	panthéisme
هیولی (ماده)	Matière
یقین	Conviction' certitude

فهرست مندرجات

سیر حکمت در اروپا

از آغاز سدهٔ نوزدهم میلادی تا زمان حاضر

جلد سوم

نگارش
محمد علی فروغی

کتابفروشی زوار
تهران ـ مشهد

بنام ایزد مهربان

درین مجلد سیراجمالی ما درحکمت‌اروپا بپایان میرسد و خدای‌را سپاسگزاریم که مارا بانجام این خدمت موفق فرمود .

چنانکه خوانندگان توجه خواهند نمود نگارش این مجلد سوم از سیر حکمت بسی دشوارتر از مجلدات پیشین بود ، زیرا افکار حکمای اخیر اروپاراکه روش فکری ایشان بادانشمندان سابق ما بسیارمتفاوت‌است میبایست چنان بنگاریم که‌ازدانش‌پژوهان ما آنانکه بروش فکر اروپائی آشنا نیستند نیز مقصودرا بدرستی دریابند. گذشته‌از شیوهٔ بیان که مقید بودیم کاملا ایرانی‌باشد در بعضی موارد مجبوربودیم اصطلاحاتیکه درزبان و بیان ما سابقه نداشته‌است از نو بسازیم یا بعضی اصطلاحات پیشین را در مواردی‌که قدما بکار نبرده بودند باندك‌مناسبت‌در معنی‌منظور بکاربیریم وامیدواریم دراینکار دشوار پرازراه راست دور نشده باشیم و اگر قصوری رفته است مارا معذور دارند که دراینراه پیش‌ازماکسی قدم نگذاشته وجاده کوبیده نشده بود .

اگر دانشمندان تصدیق فرمودند که چندان بخطا نرفته‌ایم و گمراه نبوده‌ایم میتوانیم سرفراز باشیم که درتصنیف‌این کتاب دوخدمت انجام داده‌ایم یکی اینکه دانش اندوزان را اجمالا بافکار باختر آشنا کرده ایم ، دیگر اینکه مفتاح وروش نگارش فلسفه جدیدرا بزبان‌فارسی‌امروزی بدست‌داده ایم .

ازسهو وخطا گذشته ممکن‌است برما خورده بگیرند که در بعضی مسائل بر مختصر گذرانیده‌ایم . عذر ما درین ایراد وارد اینستکه غرض‌ما آن نبودکه دانش پژوهان ما ازین کتاب حکمت‌اروپا را بدرجهٔ کمال بیاموزند بلکه میخواستیم ازدور منظرهٔ بیشی بنمائیم تا بدانند که دانشمندان مغرب زمین درچه خصوص سیر کرده اند و در تحقیقات فلسفی درآن کشورها چه اندازه گرم بوده است تاچون مزهٔ آنرا چشیدند گرسنه‌تر شده دنبال کنند وجوینده شوند که‌جوینده‌یابنده‌است ، فایدهٔ این کتاب همینقدر است که‌سررشتهٔ فکر هریك از حکمای بزرگ را بدست میدهد پس از مطالعهٔ آن اگر کسی بخواهد بهتر وبیشتر از این مسائل آگاه شود نزدیکترین راه آنست که بتصنیف‌های خودآن فیلسوفان مراجعه کند .

ونیز پس از آنکه بمطالعهٔ این کتاب اجمالا از سیر حکمت در اروپا آگاه شدند باید بکتب فلسفی که امروز در اروپا مدار درس و بحث است بپردازند وچون از آن فراغت یافتند هرگاه دوباره نظری باین کتاب انداختند بسی پیش از آنکه نخستین بار بهره برده‌اند خواهند برد واستفادهٔ کامل برای کسانیست که هم باصول مسائل فلسفی قدیم آشنا باشند وهم رئوس مسائل علمی جدیدرا دیده باشند

در پایان سخن گوئیم روش ما در نگارش این مجلد وملحقات آن همان بود که در جلد دوم داشته‌ایم و آنچه دردیباچهٔ آن کتاب نگاشته‌ایم باین مجلد نیز راست می‌آید و از تکرارش بی نیازیم.

محمدعلی فروغی

فروردین ۱۳۲۰

مقدمه

از مطالعه وتأمل درمندرجات جلد اول این کتاب دستگیر میشود که از زمان باستان صاحبنظران وهوشمندان برخورده‌اند باینکه جهان وگردش آن بازی نیست و رازی دارد وشاید که آنچه میبینیم ومی‌یابیم نمایش ظاهری‌است ودرپس این پرده داستان دیگری است که‌باید بآن پی‌برد . پس دنبال گشودن آن‌راز رفتند و حکمت‌را تأسیس کردند و حکمت درآغاز مشتمل بوده‌است برسراسر معلوماتی‌که دانشمندان حاصل‌کرده بودند وچنانکه میدانید پس ازآنکه معلومات اندکی پهناورشد برای‌اینکه اذهان‌آن‌را بآسانی فراگیرد . تقسیمات درآن قائل شدند وحکمت نظری را ازحکمت عملی تشخیص کردند . حکمت نظری‌راهم بحکمت سفلی (طبیعیات) وحکمت وسطی (ریاضیات) و حکمت علیا (الهیات) بخش نمودند و در حکمت عملی تدبیر منزل و اخلاق‌وسیاست مدن‌را مقرر داشتند .

با اینهمه مجموع این معلومات یک علم‌شمرده میشد که درنزد ما آن‌راعلم‌معقول میگفتند و پهنای آن باندازهٔ بود که مثلا شیخ الرئیس ابوعلی سینا می توانست کل حکمت نظری را در یک کتاب صدهزار بیتی که آنرا شفا نامیده بتفصیل بگنجاند و حکمت عملی تفصیلش ازاینهم کمتر بود .

راست است که برفنون اصلی حکمت کم‌کم فنون فرعی‌هم علاوه شد‌که علت مدارش برعملیات بود وبااین‌جهت آن‌هارا‌صنعت مینامیدند ازقبیل پزشکی وستاره شناسی ومهندسی ونیز اولیای‌دین حکمت عملی‌را قلمروخاص خویش قرار دادند و درسطح آن اهتمام‌ورزیدند با وجود این اگرآنچه‌ازاین فنون حقیقت علمی شمرده‌بود‌جمع‌میکردند دیده میشد که معلومات بشر چندان چیز قابلی نیست .

در سدهٔ شانزدهم و هفدهم‌میلادی در اروپا هوشمندانی پیدا شدند که تهیدستی بشر درعلم برخوردند ومتوجه شدند که درصرف دوهزار سال حیز علم و حکمت چندان ترقی نکرد، وسیرش تقریباً متوقف مانده است وشرحیکه ازجمله وجوه این کتب باختصار بیان کردیم بفکر چاره افتادند و راههای تازه برای تحقیق علمی باز کردند .
ضمناً علم جغرافیا هم توسعه یافت ومسافرتهای طولانی ممکن گردیدواختراع

فن‌چاپ نیز بنشر علم مددی بسزا رسانید واز آن‌زمان مخصوصاً درسدهٔ‌هفدهم وهیجدهم نهضت علمی وفلسفی عجیبی دراروپا روی‌داد . در آغاز علم هیئت ونجوم منقلب گردید سپس درریاضیات فنون تازه پیداشد وتکمیلات عمده دست داد ودرطبیعیات‌هم معلومات جدید بسیار حاصل آمد چنانکه این علوم زیروروگردید وورق دفتردانش بکلی بر گشت فنون ریاضی وطبیعی ومتفرعات آن‌ها بقدری بسط پیدا کرد که فیلسوفان مجبور شدند آن‌را از قلمرو حکمت وتحقیقات خود بیرون کنند و بعلمای متخصص واگذارندو خوددر جهان‌شناسی بکلیات بپردازند یاهم خویش‌را مخصوص‌حکمت علیا واخلاقیات وسیاسیات کنند وازرأیها و نظریات تازه‌هم که دراین‌قسمت ظهور نمود در جلددوم این کتاب باجمال آگاه شدید وملاحظه‌فرمودید که فلسفه سرانجام وارد مرحلهٔ نقادی‌شدو «کانت» فیلسوف آلمانی ورق حکمت‌را نیز برگردانید .

جریان این‌احوال در سدهٔ نوزدهم وبیستم نیز دوام یافت وبیش از پیش قوت گرفت ، علمای متجسس فنون ریاضی وطبیعی وفروع آن‌هارا همواره ترقی دادندو رو بکمال بردند و ازآن‌ها نتایج شگفت‌انگیز گرفتند از قبیل اختراع ماشین بخار و ماشین برق‌وتلگراف وتلفون باسیم وبی‌سیم واکتشافات طبی وجراحی وسیار نتایج دیگر که آثار آن‌هارا هرروز مشاهده میفرمائید . محققان فیلسوف نیز بیکار ننشستند وبورق زدن کتاب‌های‌قدما اکتفا ننمودند و هرروز فکری پیش‌آوردند وعالمی نودر انظار جلوه‌گر نمودند که دراین‌جلد سوم ازکتاب سیر حکمت میخواهیم‌خوانندگان خودرا اجمالا بآن‌ها آشنا سازیم .

بااین‌همه کوشش باید اذعان کرد که‌نه معلومات‌مادرعلوم طبیعی بکمال رسیده و معرفت ما باحوال طبیعت واسرار آن درست‌شده و نه در فلسفهٔ اولی بجائی‌رسیده‌ایم که طبع قانع شود و پیداست که‌هنوز مسافرتی دراز در پیش داریم‌ونمیدانیم سرانجام خواهیم‌رسید یانه ولیکن دامن‌امیدرا البته ازدست نمیدهیم زیرا هر چند بمقصد وبقلهٔ کوه معرفت نرسیده‌ایم ولیکن افق ما بسیار وسیع وروشن‌گردیده ویقیناً پس ازآنکه سیرحکمت را بسر رسانیدیم شوق ما برای پیمودن این‌راه دراز بیشتر خواهد بود.

چنانکه اشاره شد کسانیکه بقول قدمای ما بعلوم معقول اشتغال داشته ودارند دودسته شده‌اند . جماعتی‌هم‌خودرا مصروف تکمیل علوم طبیعی وریاضی نموده‌ومخصوصاً بوسیله تجربه ومشاهده ومحاسبه هرروز معلومات مارا براحوال طبیعت افزون میسازند وگروهی بتفکر وتعقل میخواهند حقایق امورا ازپس پرده بیرون آرند وامروز عادت براین‌جاری شده که آن جماعت‌را علما(۱) و این گروه را حکما یا فیلسوفان (۲) میخوانند وموضوع بحث علمارا علوم و فنون (۳) و موضوع نظر حکما را حکمت و فلسفه(٤) میگویند .

Philosophie (٤) Sciences(۳) Philosophes (۲) Savants (۱)

این دودسته از جویندگان گاهی دیده شده‌است که در امور نظر سطحی نموده و هردستهٔ نسبت بدستهٔ دیگر بی انصافی کرده اند بعضی از حکما جستجوهای علما را حقیر شمرده وجزئیاتی ناقابل پنداشته اند بعضی از علما هم زحمات حکما را لغو و سخنان ایشانرا فرضیات بیحاصل و لفاظی و خیال‌بافی انگاشته اند ولیکن حق اینست که این هردودسته وجودشان لازم‌است و از یکدیگر استفاده میکنند . معلوماتیکه علما بدست میآورند برای فکر حکما مایهٔ میشود و موادبرای ایشان آماده میکند که در آنها اعمال نظر کنند و اهل کار خودرا بر بنیاد استوار بر پا سازند و نظریاتیکه حکما پیشنهاد میکنند و فرضیاتی که میبافند سر رشته بدست علما میدهد که مسائل تازه طرح کنند و دنبال تحقیق آنها بروند و برسبیل تمثیل میتوانیم بگوئیم علم و معرفت کل مانند کاخی است که مشغول ساختن آن هستیم علما مواد ومصالح بنای کاخ را فراهم میکنند وحکما بمنزلهٔ مهندس ومعمارند که طرح کاخ را میریزند و هیئت اجتماعیهٔ آن مصالح را معین مینمایند اگر مهندس طرح نریزد ودستور بنای کاخ را ندهد مصالح‌سازان نمیدانند چه‌مواد باید آماده کنند و آنها راچگونه بسازند و اگر اینها مواد فراهم نیاورند ومهندس ومعمار ندانند باچه‌مصالح باید کاخ بسازند البته فکرشان قاصر و ناقص و بی نتیجه خواهد بود وشاهد این مدعا اینکه تا کنون همهٔ کسانیکه در حکمت نظریات بلند دریافته‌اند میبینیم درعلوم نیز تبحر واحاطه‌داشته‌اند وآنانکه در علوم معلومات مهم پیدا کرده‌اند کسانی هستند که نظریات فلسفی بکار میبرده اند

پس این هردو دسته برای یك منظور کار میکنند وبیکدیگر یاری میدهند و تا کنون چنین بود و بعدها نیز چنین خواهد بود تاوقتیکه این کاخ اگر تمام‌شدنی است تمام شود و در آن موقع بازامتیاز عالم‌وحکیم ازمیان خواهد رفت . حکیم عالم وعالم حکیم خواهد بود اگرچه گمان میرود چون علم وحکمت بآن پایه برسد انسان بشر نخواهدبود وبهمین دلیل است که بامید رسیدن باین مقام باید در سلوك در راه علم وحکمت پافشاری کنیم وازدوری مقصد ودراری راه نیندیشیم ودرمانده نشویم

پس از یاد آوری این نکات میپردازیم بسیر حکمت در سدهٔ نوزدهم و بیستم و این سیاحت خودرا برحسب اقتضا بدو بخش میکنیم در نخستین بخش حکمای نیمهٔ اول سدهٔ نوزدهم‌را میشناسانیم که اکثر آنان در نیمهٔ دوم سدهٔ هیجدهم بدنیا آمده و پرورش یافته اند و لیکن آثارشان در نیمهٔ نوزدهم ظهور کرده یا شناخته‌شده است در بخش دوم بحکمائی میپردازیم که در نیمهٔ دوم‌سدهٔ نوزدهم بعرصه رسیده اند و دنبالهٔ تحقیقات ایشان بسدهٔ بیستم نیز کشیده شده است و در پایان سخن حالت کنونی فلسفه را بنموده و بخوبی معلوم خواهیم کرد که فکر دانشمندان درچه خصوص سیر مینماید

و باز بر سبیل مقدمه خاطر نشان میکنیم که در نیمهٔ نخستین سدهٔ نوزدهم پهلوان میدان فلسفه آلمانیانند که همه پیروان کانت میباشند ولی در عین پیروی کانت هریك فلسفه

خودرا ازکانت میگیرند عقاید مخصوص بخود همدارند ووارد تحقیق در امر ذات که کانت آنرا بیرون ازدسترس عقل انسان میدانست میشوند . این فیلسوفان برحسب ظاهر همه با هم مخالفند و ورود وخروجشان هم در مطالب متعاوتست اما درواقع نوع عقایدشان بیکدیگر نزدیك است و چون درست بشکافیم همه وحدت وجودی هستند و ازاین جهت در حقیقت مرید اسپینوزا میباشند .

فلسفه فلیسوفان آلمانی را در نیمه اول سده نوزدهم فلسفه رمانتیك (۱) نامیده اند که درواقع باید فلسفهٔ شاعرانه ترجمه کرد از آن رو که بخیالات شعری نزدیك است وشور و ذوق در تاسیس آن دخالت تام داشته است واز همین رو با عرفان وتصوف ماهم مناسبت دارد و اتفاقاً عصر آن فیلسوفان عصر بزرگترین شعر او بهترین استادان موسیقی آلمان بوده است .

در این دوره در فرانسه هم فلسفه رونقی داشته است اما درآنجا مذاهب فلسفی متعدد ومتشتت بوده بعضی بشیوه پیشینیان رفته و برخی بتجدد افتاده اند جماعتی مایل بدیانت و روحانیت وگروهی مادی وطبیعی بوده اند وبطور کلی دراین دوره هم درآلمان وهم در فرانسه دانشمندان بسوی امور سیاسی و اجتماعی توجه خاص داشتند چنانکه خواهیم دید ،

در نیمه دوم سده نوزدهم صاحبنظران برجستهٔ انگلیسی میباشندوآنها مانند اکثر دانشمندان هموطنان خود در فلسفه مبانی علمی درنظر گرفتند ورأیهای بدیع اظهار نمودند چگونگی فلسفه معاصر را درضمن بیانی که درمتن کتاب خواهیم کرد ملاحظه خواهید فرمود.

---

(۱) Romantique

باب نخستین

حکمای اروپا در نیمه اول از سده نوزدهم

فصل نخستین

حکمای آلمان

بخش اول فیخته

۱ - مختصری از زندگی او

یوهان گتلیب فیخته (۱) در سال ۱۷۶۲ در دهکدهٔ از آلمان بدنیا آمده و در کودکی غازچرانی میکرد پدر و مادرش مردمان پرهیزگار بودند و او را بکلیسا میبردند روزی یکی از بزرگان برای شنیدن موعظه بکلیسا آمد اما وقتی رسید که مجلس برگذار شده بود چون کودک غازچران را باهوش یافته بودند آوردند و گفتند آنچه از وعظ شنیدی بگو چنان بخوبی موعظه را بیان کرد که آن بزرگ او را سزاوار پرورش دید و متکفل پرورش گردید در هیجده سالگی بدانشگاه رفت و شیفتهٔ فلسفه گردید شد پس از انجام تحصیل علم چون طبیعتش مایل بشغل امور کشیشی نبود برای تحصیل معاش بمعلمی خصوصی پرداخت و چندی در زوریخ سویس گذرانید و با دختری که خواهر زادهٔ کلوپشتك (۲) شاعر بزرگ آلمانی بود آشنا شد و هر دو بهم دلبستگی پیدا کردند اما فیخته که هنوز نام و شهرتی نیافته بود و منصبی نداشت خود را شایستهٔ همسری آن زن نمیدانست و خود را ... بدانشگاه ... برگشت و ... کانت آشنا شد و ... کانت ملاقات کرد و ... آن حکیم در اساس دیانت ... نگاشت و کانت ... و ترویج کرد

(۱) ... Johann Gottlieb Fichte

کم کم تصنیفات دیگرهم از فیخته بظهور رسیدونام‌او بلند گردیدواسباب‌حصول آرزوی دیرینه‌اش در همسری‌با محبوبه‌فراهم آمدوهمان‌اوقات‌اورا درشهرینا(۱) از شهرهای آلمان‌بجای یکی از دانشمندان عالیقدر که تغییرشغل‌میداد‌باستادی دانشگاه برگزیدند و تدریسش بسیار پسندیده شد و درضمن تدریس بازتصنیف‌هم میکرد ولیکن پس‌از شش سال معلمی بعضی از تعلیماتش را بااصول دیانت منافی دانستند .فیخته که‌فکری آزاد و مستقل داشت بجای فروتنی و مدارا بخشونت برآمدواز‌تدریس‌دردانشگاه‌ینا معاف گردید و ببرلن رفت ،پادشاه پروس‌متعرض او نشد وگفت‌اگر فیخته‌باخدا‌نزاع‌دارد بما مربوط نیست چند سال بعد‌باستادی دردانشگاه‌برلن تعیین‌شد؛ هنگامیکه‌فرانسویان بانقلاب بزرك دست برده بودند‌فیخته ذوق‌وشوری‌نشان‌دادودرتاییدآن‌نهضت‌نگارش‌ها کرد اما در دورهٔ ناپلئون که آلمانیان در مخاطرهٔ‌محو واضمحلال‌افتادندمیهن‌پرستی فیخته بجوش آمد و برضد فرانسویان برای‌ملت‌آلمان سخنوریها کرد که معروف است و از هیچ قسم کوشش و مجاهدت‌فرونگذاشت و در تهییج همشهریان برمقاومت بادشمن‌مداخلهٔ‌عظیم داشت. زوجه‌اش نیز در بیمارستان‌بپرستاری‌زخم‌خوردگان‌وبیماران جنك میپرداخت و در نتیجه‌همین پرستاری بیمار شد وچون‌او بهبودیافت ، خود فیخته مبتلی گردید و در آغاز سال ۱۸۱٤ بمرضی‌که از بیماران‌جنك باو سرایت کرده‌بود در پنجاه و دو سالگی درگذشت .

از تصنیفات او آنچه مهم است یکی کتابی است‌بنام«بنیاد تحقیق‌درعلم» و دیگری بنام «حقوق طبیعی» و نیز کتابی دارد در«سرنوشت انسان» و دیگری در «احوال ضروری دانشمند» و رسالهٔ در «طریق‌وصول بزندگانی سعادتمند» . رسالهٔ‌هم که برطبق فلسفه کانت نگاشته و بیش ازین بدان اشاره کردیم‌باین‌اسم است «نقادی درامروحی». کتابی هم دارد در علم‌اخلاق‌که‌درکمال‌اهمیت‌است ومابشرح مندرجات یك‌یك از این تصنیفات نمیتوانیم بپردازیم ونتیجه وحاصل آنها ببیانی که مقتضی میدانیم در می‌آوریم .

۲ ـ مقدمه برای فلسفه فیخته

خوانندگان آگاهند واز مطالعه دو جلد اول همین‌کتاب نیزدانسته میشود که حکمای جهان همه وقت در این فکربوده اندکه علم(۲) باشیاء وچگونگی‌احوال‌آنها برای انسان‌چه قسم دست میدهد . وهم از زمان باستان‌باین‌نظر رسیدندکه‌انسان‌قوای

---

(۱) Iena

(۲) Connaissance Sceince البته خوانندگان‌در معنی‌این‌کلمه اشتباه نمیکنند با علمی که شخص ازکتب و مدرسه ومعلم می‌آموزد ، چه دراینجا مقصود علمی‌است‌که انسان ازروزاول‌که بدنیا میآید بتوسط حواس ظاهر وباطن از امور جهان درمییابد .

دارد و بواسطهٔ آن‌قوا ادراك امور میکند و آن امور بعضی محسوسند (۱) یعنی انسان بحس (۲) وبتوسط آلات حساسه آن‌هارا درمی یابد و بعضی محسوس نیستند بلکه معقولند(۳) یعنی بوسیلهٔ قوهٔ دیگری که آن‌را عقل(٤) مینامند بآن‌ها پی برده میشودو اموری که علم بآن‌ها تعلق میگیرد بعضی ذات وجوهرند (٥) یعنی بخود موجودندو بعضی حالات وظهورات وعوارضند (٦) که وجودشان بسته بذوات‌است . کم‌کم باین فقره توجه پیداشد که آیا مدرکات ما منشأ صحیح دارد و با حقیقت مطابق‌است و آیا میتوانیم مطمئن باشیم که آنچه از ذوات وعوارض درك میکنیم همین‌است وجزاین‌نیست، پس بعضی تشکیك کردند بلکه منکر شدند و آن‌هارا سوفسطائی وشکاك(۷) نامیدیم وشاید بهتر این باشد که اصحاب شك بگوئیم ، ولیکن اکثر برصحت مدرکات اطمینان کردندو آنان‌راجزمی(۸) خواندیم .جزاینکه بعضی از جزمیان فقط مدرکات حس‌وتجربه‌را معتبر شمردند وایشان‌را اصحاب حس وتجربه(۹) گفتیم وبعضی تنها معقولات‌راحق‌دانستند وآن‌هارا اصحاب‌عقل(۱۰) خواندیم اکثر حس‌وعقل هردو ؛ یعنی هریك‌را درمقام‌خود معتبر گفتند واین گروه‌راهم میتوان باصحاب عقل ملحق دانست .

چون نوبت بدانشمندان اروپای جدید رسید باز این‌مسئله ازنو مطرح شد ، چنان که دکارت فرانسوی ابتدا بنارا برتشکیك مطلق و تفتیش از حقیقت امر گذاشت و سرانجام بطریقی که دربیان تحقیقات او شرح داده‌ایم (۱۱) بازبآن نتیجه‌رسید که انسان نفسی دارد که ادراك واراده خاصیت اوست وبیرون ازنفس‌هم موجوداتی هستند که خاصیت آن‌ها ابعادداشتن است یعنی جسمند وبدلایلی که پیش ازین اشاره کردیم معتقد شد که بصحت ادراکات میتوان مطمئن گردید ویقین کرد ولیکن اطمینان تام را شایستهٔ معقولات دانست مانند پیشینیان از اصحاب عقل ، مدعی‌شد که بعضی معلومات و ادراك پارهٔ از حقایق درنفس انسان سرشته شده‌وفطری‌است وخاصیت عقل‌اوست(۱۲) وبحس وتجربه بستگی ندارد و بوجه نیکو باز نمود که ادراکات‌حسی با حقیقت‌مطابق نیست و حواس‌ما فقط مناسباتی میان بدن وامور خارجی نشان میدهد ـ البته حس در کار زندگانی و حوائج بشری معتبر ومحل استفاده است . اما حقایق اموررا چنانکه هست بما نمیشناساند . مثلا گرمی و سردی وروشنائی وطعم وامور دیگر ازین قبیل حرکاتی از اجزاء اجسام میباشند که چون بآلات‌حاسهٔ ما میرسند باین‌صورتها برما متصور میشوند واگر ما حقایق را درك میکردیم جزحرکات چیزی درنمییافتیم .

---

(۱) Sersible (۲) Sens (۳) Intellgiblt (٤) Intelligence یا Raison
(٥) Substance یا Etre (٦) Accident یا Phenomene (۷) Sceptique
(۸) Dogmatique (۹) Sensualiste یا Empiriste (۱۰) Rationaliste
(۱۱) رجوع کنید ببخش دوم ازفصل سوم ازکتاب سیرحکمت جلد اول
(۱۲) شبیه بآنچه دانشمندان ما بامکانه منتسب میکنند

هوشمندان البته باین نکته برمیخورند که این مسئله که برای انسان علم چگونه حاصل میشود ارتباط تام با معرفت نفس (۱) یعنی روان‌شناسی دارد زیرا چون علم‌را منتسب بقوهٔ کردیم که آن یاخود نفس‌است(۲) یامتعلق بنفس است پس‌اگر برچگونگی قوهٔ علم معرفت بیابیم درواقع برنفس معرفت یافته‌ایم اینست که تحقیقات حکمادرباب چگونگی تحصیل علم واعتبار واستحکام آن درحالیکه مارا میرساند باینکه بدانیم‌قوهٔ علم وادراك انسان چه‌پایه ومرتبهٔ دارد وتاچه اندازه میتواند معتبر باشد وچه‌چیزها را میتواند درك کند وچه‌چیزهاست که درك آن‌ها در دسترس نیست خاصیت‌دیگرهم‌دارد که مارا بمعرفت عالم (۳) یعنی نفس یاروان نزدیك میکند وغیر مستقیم بمعرفت ما برمعلوم (٤) یعنی چیزهائیکه علم برآن‌هاتعلق میگیرد نیزیاری مینماید بعبارت‌دیگر این‌رشته از تحقیقات هم بعلم و هم بعالم وهم بمعلوم‌مربوط میشود وبنابراین‌درکمال اهمیت است زیرا درواقع حکمت جز معرفت براین سه امر یعنی علم‌وعالم (حقیقت انسان)ومعلوم (حقیقت جهان) چیزی نیست وازاین‌رو می‌بینیم از وقتیکه بیکن‌ودکارت حکمت‌را دراروپا تجدید کردند ودرآن تجدد بعمل‌آوردند ، این رشته از تحقیقات و مطالعه‌در روان‌شناسی روبروز بیشتر طرف توجه دانشمندان شد تاآنجاکه‌امروز در واقع محور حکمت گردیده است .

مراحل بزرگی که درسدهٔ هفدهم وهیجدهم در این تحقیقات پیموده‌شده درجلد دوم این کتاب ملاحظه فرمودید(۵) که مثلا «لاك» انگلیسی چگونگی قوای‌نفس‌و اقسام تصورات‌را تشریح کرد وهمه‌را منتهی بحس‌وتجربه نمود و معلومات فطری را که دکارت قائل بود منکر شد وضمناً معتقد گردید به‌اینکه علم‌انسان جز برعوارض‌تعلق نمیگیرد واز حقیقت ذوات و جوهرهاچیزی‌درنمییابد و«برکلی» انگلیسی برخلاف‌او معتقد شد باینکه . جزروح یعنی نفس‌انسان وذات باری‌موجودی نمیتوان قائل شد و آنچه ما جسم و عوارض آن میخوانیم همانا تصورات ومفهوماتی(٦)هستند که‌بخواست باری‌تعالی درذهن ماصورت می‌پذیرند ، یعنی درحقیقت احوال روح هستند . پس‌ازآن «هیوم» انگلیسی درست بمقام نقادی درچگونگی علم وعقل برآمد و تحقیقش باینجا رسید که‌ازموجودات‌خواه آنچه‌روحانی‌می‌پندارند وخواه آنچه جسمانی میخوانند جز تصورات ذهنی‌چیزی برما معلوم نمیشود ومنشأ همهٔ آن‌تصورات تجربه وحس‌وخیال است ومعقولات ماهم‌بمحسوسات منتهی‌میگردد حتی‌اینکه‌شایدحودروح ونفس هم‌جز مجموعهٔ از احساسات چیزی نباشد باین‌طریق برمذهب‌های پیشینیان که‌جرمیان‌بودندیااصحاب شك یا اصحاب‌حس‌و یا اصحاب عقل مذهب نوی افروده گردید که بعدها مذهب

Sujet (۴) Esprit یا Ame (۲) — Psychologie (۱)

(٤) Objet — (۵) رجوع کنید مخصوصا بصفحات ۱۰۳ و ۱۲۲ و۱۲۸ و ۱۵۲ و ۱٦۲ و ۲۱۰ و ۲۲۱ ومابعدآن (٦) Idees

نقادی نامیده‌شد (۱) سپس «کندیاك» فرانسوی بطریق دیگر بتفحص این‌امر پرداخت ودر عین اینکه انسان‌را دارای نفس مجرد دانست علم وهرقسم امور تعقلی رامنحصر به نتایج حاصل‌از حس پنداشت و این مذاهب مختلف که بآن‌ها اشاره میکنیم هرچند بظاهر درکلیات ونتیجه وحاصل کلام بهمان مذاهب قدما برمیگردد ولیکن هریك‌ازین محققان بنحو خاصی وارد مطلب شده‌اند واشارات وبیانات اجمالی پیشینیان‌واهر کدام بشیوهٔ بدیعی تفصیل داده ونکته سنجیهای‌دقیق نموده وافق‌های پهناور درپیش‌چشم اهل نظر جلوه گرساخته اند .

سرانجام کانت آلمانی براثرلاك‌وهیوم ودانشمندان دیگر که‌دراین‌خط افتاده‌بودند رفته فلسفهٔ نقادی‌را بپایهٔ بلندی رسانید چنان‌که میتوان گفت حکمت‌را تجدید کردو درآنچه فعلا موضوع بحث‌ماست بنقادی درعقل مطلق‌نظری باشرح‌وبسط تمام‌روشن‌نمود که در تحصیل علم حس چکاره‌است و عقل چه‌دخالت دارد وچه امور از خارج در ذهن وارد میشود وچه چیزهارا درذهن‌وقوهٔ تعقل برآن‌ها میافزاید وازاین‌جمله‌نتیجه گرفت که معلومات ما همه‌مصنوع ومخلوق ذهن‌ماست وازاینرو عاقل‌ومعقول‌یکی‌است وعلم تنها برعوارض(۲)تعلق‌میگیرد و بواسطهٔ عقل نظری ازجواهر وذوات(۳)یاامور معقول یا معقولات اولی نمیتوانیم خبری داشته‌باشیم وفقط بواسطهٔ عقل عملی بوجـود آن‌ها پی میبریم یعنی این‌قدر هست که‌عقل بما چنین‌مینماید که‌دردرون‌انسان‌نفسی‌هست که ادراك عوارض میکند واراده برعمل مینماید و دراراده‌ٔ خودمختاراست وبیرون از نفس انسان باید ذواتی باشند که منشأ عوارض هستند که‌به‌ادراك‌مادرمیآیندودرهر حال معلوم‌شد عقل انسان غیراز حس ازخود مایهٔ دارد که بوسیلهٔ آن محسوسات را درقالب مفهومات وتصورات میریزد.

ضمناً این نکته‌راهم توجه میکنیم که‌ازجهت اعتقاد بوجود موجودات‌اهل نظردو طائفه‌اند گروهی‌موجودات‌را یك‌حقیقت‌میدانند وایشان‌رامیتوان‌یك‌حقیقتی‌یاوحدتی(٤) یاوحدت وجودی (٥) گفت که بعضی ازایشان مادی هستند (٦) یعنی غیر از جسم حقیقتی قائل نیستند وبعضی روحی(۷) هستند که جسم‌را حقیقت نمیدانند و گروهی دو حقیقت قائلند یعنی هم بجسمانیات‌قائلند هم بروحانیات و آنهارادوحقیقتی‌میتوان‌نامید یك‌حقیقتی‌را موحدهم میتوانستیم بخوانیم چنانکه ممکن‌بود دو حقیقتی را ثنوی (۸ بگوئیم ولیکن میان‌ما موحد اصطلاح شده‌است برای کسیکه‌خدای یگانه‌رامیپرستد(۹) وثنوی اصطلاح‌شده است برای کسیکه دوخدابپرستد از این‌رو ما ازین دو لفظ دوری جستیم تادراذهان شبهه روی‌ندهد وبهمین‌نظر شاید‌بهتر این‌باشد که‌وحدت وجودی ر

Moniste ٤ Noumènes ٣ Phénomènes ٢ Criticisme ١
Dualiste ٨ Spiritualiste ٧ Matérialiste ٦ Panthéiste ٥
Monothéiste ٩

هم کنار بگذارید چون درذهن‌عامه این‌لفظ بمعنی کسی‌است که همه‌چیزراخدا میداند اگرچه این تصورات همه غلط‌است . اگر بخواهیم دراین معانی از لفظ عربی دوری بجوئیم وفارسی بگوئیم گمانم اینست که وحدتی‌را میتوان (یکی گوی) وثنوی را (دوتا گوی) اصطلاح کرد وموحدرا (یکتاپرست(وثنوی‌را (دوتاپرست) خواند.

این‌جمله یادآوری بود ازمطالبی که درجلد دوم این کتاب یك اندازهٔ بتفصیل بیان شده‌است وبخوانندگان توصیه میکنیم که پیش‌ازمطالعه آنچه‌ازاین‌پس بیان خواهد شد و دنبالهٔ آن تحقیقاتست بآن‌ها مراجعه نمایند .

۳ـ خلاصهٔ فلسفهٔ فیخته

فلسفهٔ فیخته برفلسفهٔ کانت تکیه دارد وفیخته‌را بزرگترین شاگرد آن‌حکیم خوانده‌اند و این راست‌است ازآن‌رو که فیخته ازمطالعه درفلسفهٔ نقادی‌کانت بنظر خاص‌خود رسید با آنکه برحسب ظاهر مذهب‌او بامذهب کانت‌تفاوت‌بسیار دارد چه استادرا میتوان دوحقیقی بلکه سه‌حقیقتی‌خواند وفیخته یك‌حقیقتی‌است وازاین‌جهت با اسپینوزا هم مذاق‌است .

بیان رأی فیخته بسیار دشواراست وفهم‌آن دشوارتر وماا گر به‌این‌بیان‌میپردازیم امیدواری واعتماد ما باینست که خوانندگان بعرفان وعقیده وحدت‌وجودیان‌آشنا هستند وقوهٔ اشراق نیزدارند وگرنه بیان ماقاصر خواهد بود وهرچند اصل‌مطلب‌دوکلمه بیش نیست برای روشن ساختنش باید بقلم پیچ‌وتاب‌دهیم .

آن‌دوکلمه که اصل مطلب‌است اینست که«حق‌منم» یا(من حقم) والبتة خوانندگان چنین نخواهند پنداشت که فیخته ادعای خدائی یاپیغمبری یا ولایت کرده است زیرا منظور او از(من) شخص خودش نیست بلکه‌هرنفس مدرکست ومطلب‌راهم باین‌عبارت ادا نکرده‌است‌واین تعبیررا ما میکنیم ازآن‌رو که اذهان‌ما به‌این‌نوع عبارت‌آشنااست اکنون بپردازیم بشرح مطلب تاکم‌کم بتعبیر خودفیخته نزدیك شویم که‌تازگی‌دارد وناچاریم برای آن الفاظ وتعبیرات بسازیم

گفتیم کانت باین‌مقام برآمد که‌عقل انسان برای درك‌مطالب یعنی تحصیل علم ازچه‌راه میرود وبشرحی که در بیان فلسفه او بازنمودیم تحقیق کرد که اگر علم برای انسان میسراست ازآنست که مفهومات وتصوراتی راکه‌از موجودات دارد درذهن‌خودش آنهارا میسازد یعنی‌معلوم مخلوق ذهن‌وعقل خود انسانست وعالم ومعلوم‌یکی‌است‌وگفت علم مادهٔ دارد وصورتی به‌این معنی که مادهٔ علم تأثیراتی‌است که‌ازخارج بذهن میرسدو صورتش قالبهائی‌است که‌عقل‌درخود دارد وآن‌تأثیرات‌را درآن‌قالبهامی‌ریزدو بصورت علم یعنی مفهومات وتصورات درمیآورد . ضمناً دانسته‌شد که‌آنچه‌علم‌انسان برآن تعلق میگیرد عوارض است ولیکن کانت در عین اینکه معلوم‌را همان تصور حاصل‌از عوارض میداند میگوید : عقل ومخصوصاً عقل‌عملی گواهی‌میدهد بر اینکه ذواتی هم

هست که این عوارض مربوط بآنست جز اینکه ما بآن ذوات علم نمیتوانیم پیدا کنیم زیرا ما بچیزی میتوانیم علم بیابیم که بحس درآید و آنچه بحس درمیآید عوارض ذواتند نه خود ذوات و ازاینرو کانت ذوات را معقولات مینامد چه عقلست که بروجود آنها حکم میکند اگرچه بر آنها علم نمیتواند بیابد .

ضمناً دانستیم که کانت ذوات معقول را متعدد یافته است یك ذات در درون انسان است که عالم است یعنی علم باو منسوب است و یك ذات (یاذواتی) در بیرون ذهن است که معلوم است یعنی علم بر او تعلق میگیرد و آن جهان است و ذاتی هم هست برتر ازاین هردو و آن ذات باری است و نیز یادآوری میکنیم که عوارض در زمان و مکانند و موجبند یعنی معلولند و از علت خود ناچار وجود میآیند و تابع شرایط وجودند ولی ذوات مقید بزمان و مکان و شرط و علت نیستند و مختارند و باز نمودیم که باین بیان کانت بمختار بودن نفس انسان حکم کرد و مختار بودن را هم از مکلف بودن در آورد یعنی تکلیف را اصل دانست و گفت چون درمییابیم که مکلفیم پس البته مختاریم .

فیخته پس از آنکه بتحقیقات کانت آشنا شد اساس را پسندید جز اینکه ذهنش بیشتر متوجه بیکتائی بود و قبول تعدد حقیقت را روا نمیداشت علاوه این فقره که حقایقی باشند که عقل بدرك آنها دسترس نداشته باشد برطبع کنجکاو گران است و بآسانی زیر بارش نمیرود پس فکر فیخته کم کم باینجا رسید که ار کجا که مادهٔ علم نیز مانند صورتش درخود ذهن نباشد و اگر چنین باشد امتیاز عوارض و ذوات ازمیان میرود زیرا که عوارض را ما نتیجه تاثیراتی دانستیم که ازخارج بر ذهن وارد میشود ولی چون معتقد شدیم که از خارج تأثیراتی بذهن نمیرسد و همه از خود ذهن بر میآید عوارض بی حقیقت میشود و برای وجود ذوات هم که منشأ ظهور آن عوارض پنداشته بودیم محلی باقی نمیماند و اصل یك چیز میشود یعنی همانکه علم باو منسوب است و همانکه میگوید «من» و معلوم را هم خود او میسازد و خلق میکند .

بیان مطلب اینکه چون آنچه مردم وجود میدانند خواه عوارض باشد خواه ذوات حقیقت ندارد و ظواهر است بود نیست نمود است و آنچه حقیقت دارد همان «من» (۱) است (در اینجا از استعمال الفاظ نفس و روح هم خودداری میکنیم برای اینکه ممکن است برای ما تصور غلطی بیاورند و مدعا مطلب وضیح خواهد شد) پس حصول علم چنین است که «من» نخست بخود میآید یعنی متوجه خود میشود یعنی بخود پی میبرد و در این مقام فیخته لفظی بکار میبرد که معادل آنرا میتوانیم «وضع» (۲) بگوئیم در اینصورت میتوان بقول فیخته گفت «من خودرا وضع میکند» یعنی قرار میدهد ولیکن گمانم اینست که اگر معادل فارسی وضع را که «نهادن» است بیاوریم عبارت فیخته سازگارتر خواهد بود پس میگوید : «نخست من خودرا مینهد» .

---

(۱) فرانسه Le moi و در زبان لاتین ego (۲) poser

«من» هرچند در اصل نا محدود است ولیکن چون خود را بر مینهد و بخود تشخص و تعین میدهد خودرا محدود میکند چون تشخص و تعین مستلزم محدود بودن است ونا محدود ومتشخص و متعین نیست و بهمین عمل که «من» خودرا محدود میکند «جز من»(۱) یعنی عالم محسوس وآنچه آنرا عالم خارج از ذهن مینامند تحقق مییابد . بعبارت دیگر وجود «جز من» یعنی اشیاء واعیان وکلیهٔ عالم ظاهر بواسطهٔ حدی است که «من» بخود میدهد وخودرا بر مینهد برای اینکه خودرا برنهد جز من را برابر مینهد (مقابل مینهد) وبه جز «من» برمیخورد (تصادم میکند) بعبارت دیگر امر غیر منقسم را منقسم میسازد

پس در امر نامحدود بواسطه برنهادن «من» حدی پیدا شد . یك جانب حد «من است» و جانب دیگرش «جز من» که جنبهٔ سلبی «من» است . وقتی که «من» چیزی ازاشیاءرا در من مییابد درواقع حدی‌را که بخود داده‌است در مییابد . اگر «من» نمیبود «جزمن» هم نمیبود . پس باین بیان معلوم‌شد که جزمن مخلوق من است «من» شخص است و «جزمن» شئی است(۲) «من» عالم‌است و«جزمن» معلوم‌غیر عالم‌وباین وجه دانسته شد که عالم ومعلوم یکی‌است وجزمن چیزی‌نیست .

«من» خودرا برنهاد وچون خودرا برنهاد «جزمن» را برابر نهاد و بهمین عمل من و جز من را باهم نهاد (باهم‌جمع کرد) پس یك عمل بود که بسه‌صورت درآمد: برنهادن وبرابرنهادن وباهم نهادن(۳)

«من» تا وقتیکه بخود پی نبرده وخودرا بر ننهاده است نیست و وقتی هست میشود که بخود پی برده باشد یعنی جزمن‌را برابر نهاده باشد اما راستی اینست که‌حقیقت «من» کردار وعمل‌است نه وجود زیرا که وجود که بمعنی بودن است متضمن سکون وبی‌حرکتی است اگر بود ساکن میبود زیراچیزی که‌ساکن نیست چگونه میتوان گفت هست؛ اماسکون مرك‌است وچیزی که ساکن است چگونه میتوان گفت جان‌دارد؟

کردار که حقیقت «من» است چه معنی دارد؟ کوشش است برای اینکه حدی که «من» بخود داده و «جزمن» را برابر نهاده است دور کند ، بر پهنای حقیقت‌خود بیفزاید و آنچه را نیست متحقق سازد .

پس آنچه حقیقت دارد با آنکه اصل وجود است «بودن» نباید باو نسبت داد

---

(۱) Le non moi یا Non-ego اگر «من»را نفس میتوانستیم بگوئیم «جز من» را هم ماسوی نفس میگفتیم

(۲) Sujet et objet

(۳) هر سه مأخوذ از لاتین Poser و opposer. و composer و بفرانسه مأخوذ از یونانی these و antitrèse و synthese و بجای «نهادن» میتوان (گرفتن) گفت در این صورت آن سه عبارت خواهد بود از (بر گرفتن) و (برابر گرفتن) و (باهم گرفتن) یا اصل و مقابلش و جمع هردو

بلکه آنچه باو منسوب است «بایست بودن» است (تکلیف) یعنی گرائیدن بآنچه نیست اما باید باشد یعنی کمال. پس اصل تکلیف است یعنی طلب کمال واین متضمن آزادی ومختاریت است و کردار وعمل برای همین است وفلسفه صحیح اینست که بدانیم بودن (وجود) حقیقت ندارد وآنچه حقیقت دارد بایست بودن است (تکلیف) (۱) پس همچنانکه گفتیم اصل «من» است میتوانیم بگوئیم اصل تکلیف است یا اصل آزادی و مختاریت است وچون کردار وعمل ناشی از اراده وخواست است میتوان گفت اصل اراده یا خواست است وچون اراده از من است پس باز امر برمیگردد باینکه اصل من است. علت وجود «من» همانست که «من» مکلف بعمل است. عمل یعنی کوشش وکوشش مستلزم آنست که عائقی در راه باشد «جزمن» عائق است و«من» بکوشش خود میخواهد عائق را ازمیان بردارد وحدود را از خود دور سازد یعنی جهان خویش را پهناور کند و سوی خیر و کمال پیش برود یعنی ارتقا یابد و این کوشش است که فضیلت است چون متوجه بکمال است

اگر در بیانی که تاکنون کرده‌ایم تأمل فرموده و درستی دریافته باشید دانسته اید که چرا نیخته ازاستعمال الفاظ روح و نفس دوری میجوید چون اگر از نفس و روح نام ببرد جسم و تن و جوهر مادی وجوهر مجرد هم باید قائل شود واین بعقیده فیخته حقیقت ندارد و تصور جسم وجدائی «من» و «جزمن» وهمی است که برای عقل نظری روی میدهد که دستش بسته و پایش شکسته است. اگر عقل تمام میبود جزمن نمیدید و درمییافت که جزمن چیزی نیست که وجود داشته باشد وعلم بر او تعلق بگیرد بلکه مخلوق خود من است و علم بمعنی خلاقیت است. عقل نظری که جدا کنندهٔ عالم ازمعلوم است خدمتگزار عقل عملی است که میخواهد بمرور زمان جزمن را تابع من کند بلکه من را ازجزمن فارغ سازد و بعدم تقید یعنی آزادی ومختاریت مطلق برسد واگرچه بآن دسترس ندارد همواره باو نزدیك میشود ومایه واصل اخلاق همین است،

چون دانسته شد که علم همین است که من خود را برنهد وجزمن را برابر نهد و نیز بیان شد که حقیقت من کردار وعمل است کهٔ ناشی ازخواست واراده است پس باین اعتبار میتوان گفت عقل نظری وعقل عملی یك منشاء دارند و دو قسم از هم جدا نیستند چنانکهٔ ماده وصورت علم را معلوم کردیم که هردو یك منشاء دارند که همان دوئیت من است وچون این بیان بدرستی دریافته شود روشن میگردد که فلسفه جز بیان حقیقت علم چیزی نیست. «من» حقی دارد و وظیفه هم دارد حقش اینست که مختاریت خود را حفظ کند و وظیفه‌اش اینست که مختاریت دیگران را محترم بدارد وچون هر [illegible] دیگر هم هستند آزادی ومختاریت من معنی [illegible] صورت [illegible] مگر [illegible] دیگر که هیئت جامعه را تشکیل دهند واین فقره منشأ وجود حقوق طبیعی وسیاسی میباشد.

گفتیم «من» در اصل [illegible] محدود است وچون [illegible] خود [illegible] کرد «من» و

---

(۱) فلسفه اولی را قدما معرفت وجود میگفتند پس [illegible] تحقیق [illegible] فلسفه [illegible] موضوع [illegible] است.

«جزمن» میشود پس بآسانی میتوان دریافت که آن اصل نامحدودذات حق است ووجود مطلق وبقول فیخته «من مطلق» یا عقل مطلق . پس جهان‌وهرچه دراوهست‌تعین‌ذات مطلق است . حقیقت انسان هم ازذات‌حق صادرشده‌است ، دراو زیست میکندواورادر خود تجلی میدهد و چون دانستیم که حقیقت من کردار است که ناشی ازاراده است پس«من‌مطلق» اراده‌صرف‌ومشیت است .

زمان چیزی نیست جز سیر «من» بسوی کمال پس ذات‌حق که‌عین کمال‌است از زمان ومکان بیرون‌است وچون ذات‌حق «من» مطلق است که «جزمن» دربرابر خود ندارد پس در او عالم و معلوم بطورمطلق‌یکی‌است وازهم‌متمایز نیست

ذات مطلق مفهوم نیست چون امر نا محدود نباشد مفهوم نمیشود .همچنین ذات مطلق شخصیت ندارد چون چیزی که‌شخصیت دارد محدود است وفیخته میگفت هر دینی که بخدا شخصیت بدهد لایق مرده دانا نیست ومن‌ازآن‌بیزارم . خدا همانا نظام کرداری جهان‌است .

فیخته گفته‌است مذهب من همان مذهب اسپینوز است اما وارونه و مقصودش اینست که ماهر دو یکی گوئیم اما او جوهر یگانه را که جهان‌ازآن‌تشکیل مییابد اصل گرفت و نفس انسان‌را ازآن بیرون آورد ،من‌حقیقت انسان‌را اصل گرفتم‌وجهان را از ازآن بیرون آوردم .

بعقیده فیخته «من» چون متحقق شد باقی است زیرا امری که متحقق شد فنا ندارد امـا همه من ها متحقق نمی شوند وآن‌من‌متحقق‌میشود که امری کلی و باقی‌را پرورده باشد .

ظهور پاکی و نیکی و زیبائی در اشخاص نمایش ذات‌حق است و ذات‌حق منشاء درستی اخلاق‌و کردار است . هر کس در ادای تکلیف نظر بنتیجه وثمرهٔ عمل ندارد‌و فقط تکلیف‌را منظورمیدارد باخداست‌ودیندار است و هر کس‌ثمرهٔ‌کار خودرامیخواهد بیخدا و بی‌دین است ، پس دیانت کمال‌اخلاقیست و کمال اخلاقی کل‌دیانتست .

این بود مختصری از اصول فلسفه فیخته که شرح‌مفصل دارد . دراخلاق‌وسیاست و حقوق نیز تحقیقات آورده که ازگنجایش ایـنکتاب بیرون‌است .

اگر بیان ما روشن بوده و خوانندگان تأمل فرموده‌اند دریافته اندکه‌این‌فلسفه چه اندازه بعقاید عرفا وحکمای اشراقی ما نزدیك است وفقط شیوه تفاوت بیان‌دارد وشاید بتوان گفت‌علمی‌تراست و البته این فلسفه هم تمام نیست وخرده‌های چند بر آن گرفته‌اند و از جمله‌اشکالاتی که‌بذهن می آید اینست که‌اگر (جزمن) جنبهٔ منفی وغیر عالم (من) ست وحقیقت ندارد پس چگونه معلوم میشود ومن چگونه بآن‌برمی خورد و آن‌رادرمییابد و آنکه بقول فیخته (من مطلق)است ونامحدود است چرا خودرامحدود و مقید میکند ، این چه فلسفه است که مشکلاتی باقی نگذاشته وکدام‌حکمت‌است که‌معما

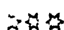
را بدرستی گشوده باشد؟ وبزودی خواهیم دید که پیروان فیخته مشکل‌را بعقیدهٔ خود چگونه حل کردند فعلا در مباحثی که در پیش‌داریم این‌فقره‌را همواره‌بایددرنظر داشته باشیم که کانت یکجا قائل بعوارض‌بود ویکجا قائل بذواتی که منشأ ومبدأ آن‌عوارضند و ما آن‌هارا نمیتوانیم‌ادراك کنیم و فیخته این مذهب‌دوگانگی‌را مبدل بمذهب‌یگانگی کرد که فرض ذواتیکه ادراك آن‌ها برای ما میسر نباشد لازم نیست حقیقت‌یکیست وآن (من) است وباقی همه مخلوق ومصنوع‌او میباشند .

بخش دوم شلینك

شلینك(۱) هرچند نزدیك بهشتاد سال روزگار گذرانیده‌است (از ۱۷۷۵ تا ۱۸۵٤) زندگانیش وقایع نقل‌کردنی ندارد اوقاتش همه بتحصیل وتصنیف و تدریس گذشته‌است ، بسیارزود یعنی پیش از بیست‌سالگی دست بنگارش‌برد و آثارش محل توجه شد تا آن‌جا که گوته وشیلر که بزرگترین شعرای آلمان ومردمانی‌بزرگوار و دانشمند و حکیم بودند بااو مهربان شدند وحمایت‌کردند چنانکه دربیست‌وسه‌سالگی بمدرسی دانشگاه شهر ینا (۲) پذیرفته شد وآن‌زمان مدرس معتبر آن دانشگاه فیخته بود وورود شلینك بآن‌جا یکسال پیش‌ازآن بود که فیخته بسبب اتهام بکفر از آن شهرستان دورشود .

باری شلینك چون بسی‌سالگی رسید حکیمی نامی‌و معتبر بود ولیکن از آن‌زمان ببعد چندان آثاری از خود منتشر ننمودوچندفقره از تصانیف مهم اوپس‌ازوفاتش چاپ رسید . نام کتاب های معتبرش ازاین‌قرار است

اندیشه‌ها درفلسفه طبیعت . روح جهان . بیان فلسفهٔ من . فلسفه و دین . تحقیق‌در حقیقت مختاریت انسان . ادوار جهان . فلسفهٔ صنعت . فلسفهٔ اساطیر . فلسفهٔ وحی

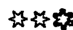


از خصائص شلینك اینست که هم بتحقیقات علمی زمان خود متوجه بوده وهم ذوق و طبع شاعری و عرفان داشته است یکجا پیرو کانت و فیخته و یکجا [illegible] افکار افلاطون وفلوطین واسپینوزا را درخاطر می‌پرورد و شرق [illegible] علم بیش‌از تعقل واستدلال [illegible] .

در آغاز زمانی که شلینك بتحقیق پرداخت [illegible] محصوصاً شیمی وقوای‌هم جهان‌شناسی ومعرفت [illegible] متوجه شد قوای فعل وانفعال شیمیائی بهتر وبیشتر شناخته شده و وجود [illegible] احتراق پی‌برده بودند [illegible] الکتریسته ومغناطیس [illegible] مشغول ساخته بود [illegible]

(۱) Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling (۲) Jena

فلسفیش اورا بر آن داشت که بنابراین معلومات یك فلسفهٔ طبیعی بسازد البتهٔ آن معلومات هنوز بسیار ناقص بود واکنون هم که یکصدو چهل سال از آن زمان گذشته و بسی چیزهای دیگر مکشوف شده است باز معلومات بجائی نرسیده که فلسفه بر بنیادی استوار گذاشته شود و بنابرین بسیاری از رأی‌هائیکه شلینك درفلسفهٔ طبیعت اظهارداشته غلط است و قابل اعتنا نیست مانند این که چون مغناطیس طبیعی نوعی از آهن است نظر باهمیتی که برای مغناطیس تصور کرده بود آهن را عنصراصلی دانسته و همهٔ اجسام را تحولات آهن پنداشته است در حقیقت دراین فلسفه شلینك همان اشتباهی را کرده است که برای حکما قدیم دست داده بود که با معلومات ناقص آن زمان خواسته بودند بخیالبافی سراسر جهان را در قالب فلسفه بریزند جزاینکه درآن عصر چشمها بازتر وسیر ترقی علوم سریعتر بود و خیالبافی‌های شلینك منشأ اثر نشد واهمیت آن حکیم باین خیالبافیها نیست و آن‌چه محل توجه است نوع فکر وروش او درفلسفه واشراقانی است که برای او دست داده تحقیقاتی است که درفلسفهٔ زمان خود نموده واونیز مانندفیخته بوجه دیگر بوحدت وجود رسیده است و آن جمله را نمی‌توان پرسرسری گرفت وسزاوار است که اندکی وقت صرف آن کنیم



پیش از آنکه ببیان فلسفه شلینك بپردازیم لازم میدانیم خاطر خوانندگان را آگاه سازیم که درزبان‌های اروپائی دولفظ هست که بمعانی چنداستعمال میشودودر آن معانی باید دقت تام بعمل آید ومخصوصاً درترجمهٔ کار مشکل میشود ازآن رو که ماهم الفاظی برای آن‌ها بکارمیبریم که مورد استعمالسان مختلف است ودربعضی ازآن معانی تخصیص وصراحت که لازمهٔ اصطلاح علمی است ندارند

یکی ازآن دولفظ (۱) آنست که ما درعلم زبان گاهی فاعل (یانایب فاعل) و گاهی مسند الیه ودر علم منطق موضوع (مقابل محمول یا موضوع بمعنی محل عرض) میگوئیم . لفظ دیگررا (۲) هم گاه موضوع (مثلا موضوع علم) وگاه غایت ومنظور و گاه عین یاشیئی میخوانیم . البته در مواردی که الفاظ مذکور اصطلاح شده وصراحت دارند ما متابعت میکنیم و درآن موارد بکار میبریم اما آن دولفظ اروپائی هریك معنائی هم دارند که دانشمندان ما برای آن دومعنی لفظی بکارنبرده‌اند یاهمان موضوع وشیئی را گفته‌اند وگاهی ذهن وخارج تعبیر کرده‌اند درحالیکه این الفاظ بقسمی که اروپائیان بکارمیبرند درآن معانی نزدما صراحت ندارند ووافی نیستند .

توضیح آنکه لفظ اول استعمال میشود برای آنچه‌ما تاکنون درین کتاب گاهی نفس و گاهی عقل وگاهی ذهن وگاهی عالم گفته‌ایم ومقصودآن ذاتی است در وجود انسان که امور ذهنی وعقلی مانندحس ووهم وتصوروتعقل واراده ونظائر آنهاباو منتسب

(۱) Sujet (۲) Objet

است بعبارت دیگر ذاتی است که ذهن وقوای ذهنیه متعلق باوست ولفظ دوم استعمال می‌شود برای موجوداتی که انسان خارج ازذهن ونفس خود ادراك میکند.

بعقیدهٔما در بیان تحقیقات حکمای اروپا الفاظ نفس وعقل و ذهن وموضوع در ازای لفظ اول وشیئی وعین وخارج درازای دومی همه‌جا مناسب نیست ومحتاجیم که برای آنها اصطلاح دیگری نیز داشته باشیم چون آن‌دولفظ اروپائی اکثر در مقابل یکدیگر آورده میشوند وغالباً گویند ازاولی ذاتی را اراده میکنند که درباطن ودرون انسان است و از دومی ذاتی‌را منظوردارد که بیرون از نفس است اگرچه بدن‌خود انسان باشد یعنی درونی و بیرونی بودن آن‌ها منظوراست وبعلاوه ممکن است گوینده ازلفظ اول نظر بجوهر ومفارق بودن نفس نداشته باشد و ازلفظ دوم همه‌وقت نظر شیئی مادی نیست وازطرف دیگر از صدسال پیش این‌دولفظ بسیار فراوان بکاربرده میشود ودائماً محل ابتلاست واین ملاحظات همه ایجاب میکند که برای آن‌ها اصطلاح خاص اختیار کنیم (۱) درمواجهه بااین مشکل مادو کلمهٔ «درون ذات» و «برون ذات» را اختیار کردیم (۲) و تا وقتیکه اصطلاحات بهتر بنظر نرسیده بکار میبریم و البته هرزمان الفاظ مناسبتر پیدا شد اینهارا ترك کرده تبدیل باحسن میکنیم و نیز مانعی ندارد که هرجا سیاق عبارت مقتضی باشد بجای درون ذات ذهن یاعالم یانفس بگوئیم وبجای برون ذات خارج یا معلوم یا شیئی وبجای درون ذاتی ذهنی وبجای برون ذاتی خارجی بگوئیم یاعبارت دیگری که مرادرا بخوبی برساند. اینك برویم برسر فلسفهٔ شلینك.

(۱) این دولفظ [illegible] الفاظ اروپائی است که [illegible] میباشد و چاره نیست جزاینکه هرجا [illegible] ترجمه شود و [illegible] کرده‌ایم چنانکه در متن اشاره شد ولیکن [illegible] بکار برده‌ایم هرچند [illegible] منظور است وفا نمیکند پس [illegible] اصطلاح [illegible] ندارد [illegible] مکنند.

(۲) اگر [illegible] درون و برون [illegible] توضیح میدهیم که [illegible] و موضوع و [illegible] و مورد استعمال [illegible] شیئی است [illegible] ذاتی (Object) که [illegible] درونی و [illegible] بیرونی [illegible].

[illegible]



کسانیکه «جزمن» یعنی طبیعت (۱) (یاجهان یا برون ذات) را اصل و حقیقت می‌خوانند ووجود مطلق میپندارند برخطا هستند زیراکه جهان معلوم‌است ووجود معلوم بدون وجود عالم متصور نیست و بقول فیخته تا «من» نباشد جزمن نخواهد بود. ازطرف دیگر سخن فیخته‌هم تمام‌نیست که «من» یعنی درون ذات را حقیقت وجود میدانند زیراکه «من» عالم‌است وعالم بدون معلوم معنی ندارد واینکه فیخته میگفت«جزمن» حقیقت ندارد درست نیست چون جزمن یعنی جهان معلوم‌است واگرحقیقت نداشت معلوم نمیشد ، عالم‌هم وجود نمیداشت پس‌من وجزمن هردوحقیقت دارند الااینکه‌هیچکدام حقیقت مطلق(۲) ووجود ذاتی(۳) نیستند وحقیقت مطلق برترازاین هردواست‌وشرائط هیچگونه وجودی دراو نیست چون اوخود شرط وعلت هر وجودی‌است ومیتوان گفت‌هم عالمست هم معلوم یعنی وجهی ازاو عالمست ووجهی ازاو معلوم‌است و اوخود یکسان است ودراو فرق نیست‌وبی‌تعاوتی‌است(٤) وشخصیت ندارد وعالم ومعلوم‌دراومشخص نیست و همه متقابلها (٥) دراو جمعند و اینهمانی (٦) دارند ووجود مطلق‌هم این وهم آنست یانه واین نه آنست متقابلان چون نمایش میبابند عالم‌ومعلوم میشوندو درون ذات وبرون ذات میگردند بقول عرفای‌ما وجود مطلق حقیقی بیرنگست ورنك‌متعلق بدرون ذات‌وبرون ذات‌ست‌وآن‌ها درعالم‌حقیقت مانند دوقطب جریان‌الکتریسته‌میباشند که مادام که‌جریان واقع نشده‌است الکتریسته نه‌مثبت ونه‌منفی‌است وقطبی نمودار نیست دروجودهم هرجا یك‌قطب غالب میآید درون‌ذات وعالم میشود هرجاقطب‌دیگر غلبه میبابد برون ذات یعنی معلوم صورت میپذیرد در جهان یعنی‌طبیعت‌قطب‌محسوس غالبست ودرنفس یا روح(۷) قطب‌علم وعقل غلبه دارد واین درواقع همان مذهب اسپینوزاست که تعبیرش تفاوت کرده‌است اسپینوزا میگفت جوهر یکی‌است واو گاه خاصیت فکر وعقل دارد (نفس یاروح) وگاه خاصیت ابعاد داشتن(جسم) شلینك‌می گوید وجود یامر مطلق یکی‌است واوگاه عالم (من) میشود گاه معلوم (جزمن) بعبارت دیگر روح وجسم هردوازوجود مطلق صادر میشوند .

پس‌تفاوت‌عمده فلسفه شلینك بافلسفه‌فیخته اینست که فیخته‌جهان محسوس‌وبرون ذات‌را بی‌حقیقت میشمارد وحقیقت‌را منحصر بدرون ذات میداند وشلینك برای جهان هم حقیقت‌قائلست‌ولیکن شبیه معتقداست که‌جهان‌وطبیعت ویا برون‌ذات یادرون ذات یعنی روح ازیکجنس ویك منشأاست وهیچکدام حقیقت‌مطلق‌وخالق‌ومخلوق‌یکدیگر

La Nture(۱)

L,indiference (٤) L,Etre en soi (۳) I'Absolu(۲)

Les Contradicto res(٥) که متناقضها هم میتوان گفت

Esprit (۷) Idenite (٦)

نیستند وهمان قوابی که در روح یا نفس درکار است درطبیعت نیز هست وهردو بموازات یکدیگر و بیك قاعده سیر میکنند وازاین روست که ما میتوانیم بوجود طبیعت پی ببریم ونیز می فهمیم که روح درجهان چگونه پرورش می یابد . درواقع جهان طبیعت همان سیری است که روح برای پرورش یافتن میکند : پس باید درطبیعت قوای دیگر باشد غیراز قوای ظاهری که محسوس است بعبارت دیگر اینکه فیخته در نفس یك امر نامحدود میبافت که قوهٔ تحدیدکننده در مقابل دارد وباین واسطه درون ذات و برون ذات درست میشود این تقابل درکلیه طبیعت باید باشد جزاینکه در طبیعت آن قوای متقابل ضعیف تر بدومعنی این سخن چیزی میشود که ماده روحی است که ساکن است وخواب است وروح ماده ایست که بفعالیت درآمده است .

فیخته برای درون ذات و بقول خود او برای [illegible] سه عمل وسه مرحله تشخیص داده بود : برنهادن و برابر نهادن وباهم نهادن که اولی وجود عالم (درون ذات) راصورت میدهد ودومی ماده صورت ومعلوم (برون ذات) راآماده میکند وسومی جمع میان صورت و ماده یعنی تحقیق وجوداست ،

شلینك این سه مرحله را عمومیت داد که درهر مقام بنگری صورتی است وماده وجمع میان آن دو که مقام اینهمانی است چنانکه [illegible] یعنی طبیعت سه حال دارد یکی ماده که جذب و دفع دارد وثقل خاصیت اوست وبمنزله برون ذات است و بیجان است دوم نور که بجای صورت است ومایهٔ تشکل و تشخص است سوم جمع میان صورت وماده یا نور وثقل که وجود جان دار را تشکیل میدهد و حقیقت است واین سه مرحله از یکدیگر جدا نیستند و سراسر جهان متشکل و [illegible] است وحتی جمادات که ما آنها را بیجان میدانیم جان دار بد چه اگر جان نداشته باشد جنبش وحیات از کجا حادث میشود؟

همچنانکه جهان طبیعت و برون ذات این سه مرحله را دارد [illegible] درون ذات هم یك جنبه مادی را دارد که علم (۱) است و جنبهٔ صورتی عمل (۲) است وجمع میان آن دومقام اینهمانی او صنعت است (هنرهای زیبا) (۳) و [illegible] شلینك صنعت مرتبهٔ علای زندگانی روح است وازتأمل در فعالیت صنعتی [illegible] که چگونه از قوه غیر مدرك غیر شاعر (مثلا قوای طبیعت) [illegible] هنری که ازشخص صنعتگر بروز میکند [illegible] بهترین آثار صنعتی از صنعتگر در حال بیخودی برمی آید .

[illegible] شلینك را در این قسمت [illegible] طبیعی [illegible] را میکند [illegible] عقلی وروحی تحقیق [illegible] (٤) [illegible] وجود و [illegible] روش [illegible] (٥) [illegible]

Connaissance (۱) [illegible] (۲) [illegible] (۳) [illegible] (٤) Pr[illegible]

[illegible] de l'Identité (٥)

افکار شلینك براستی شگفت است ذوق سرشاردارد و پیداست که باشراق بنکات دقیق بر میخورد و لیکن شاید بهمین دلیل است که احوالش مختلف است وعقایدش بیك سامان نیست چنانکه بعد از دورهٔ وحدت وجود متوجه بدیانت مسیحی شده و گرفتار توجیه خدای متشخص (۱) گردیده است وچون بنیاد فکرش بر تقابل قوا بوده و برای شخصیت و تعین بجز این راهی نمی یافته است برای اینکه خالقی جدا از مخلوق قائل شود ناچار شده است که بگوید خدا باید دو جنبه متقابل داشته باشد جنبه علم و کمال و محبت الوهیت و جنبه نقص وجهل وخود خواهی غیر الهی تا از یکطرف بتواند شخصیت داشته باشد و ازطرف دیگر چون محبت برخود خواهی غلبه کند خلاقیت از او ظاهر گردد و باینطریق تعلیمات مسیحیان درست شود که خداوند مخلوق را از روی محبت خلق فرمود و آنچه ازظاهر عبارات تورات وانجیل دربارهٔ مباینت خالق ومخلوق مفهوم میشود موجه گردد.

اگر بخواهیم بیان کافی از عقاید شلینك بنمائیم سخن درازمیشود وهرچند بعضی افکار دقیق دارد که نمونهٔ ازآن بدست دادیم خیالاتی هم بافته است که شرح آنها در این هنگام برای ما مناسبت و ضرورت ندارد.

ضمنا توجه میدهیم که فیخته و شلینك هردو تحقیقات خود را ازدنبال کردن تعلیمات کانت در امر چگونگی حصول علم برای انسان آغاز کردند ولیکن کم کم از شیوهٔ فلسفهٔ نقادی تجاوز کرده درطریق تحقیق ازجزمیان شدند ودر کلیه مباحث فلسفی از روان شناسی و حکمت الهی وحکمت طبیعی و سیاست غیر آن وارد گردیدند وفلسفهٔ اولی را بروش نو و بدیع تجدید کردند نظر بهمینکه اشاره کردیم که بیان چگونگی علم ناچار تا یك اندازه مردمحقق را بتامل دراحوال عالم ومعلوم نیز میکشانند واین کیفیت را دراحوال هگل و بیان فلسفه او که فلسفه جامعی است نمایان تر خواهیم یافت.

بخش سوم هگل

۱ - احوال هگل

هگل (۲) معاصر فیخته و شلینك بود از فیخته هشت سال کوچکتر و از شلینك چهار سال بزرگتر و بااین هردو رفاقت داشت و باشلینك همشاگردی بودولیکن قریحه هگل مانند شلینك بزودی نمایان نشد و دروقتیکه شلینك تصانیف مهم خود را منتشر کرد و بمدرسی واشتهار رسیده بود هگل هنوز بمطالعه اشتغال داشت و بااینکه سال خوردتر از شلینك بود شاگرد او بشمار میرفت تا اینکه درزبان یونانی ولاتین وعلوم ریاضی وطبیعی تبحری بسزا یافت. نخستین تصنیف مهم او درسی وهفت سالگیش منتشر شد. در شهرهای مختلف آلمان تدریس کرده وسرانجام درچهل وهشت سالگی دردانشگاه برلن بجای فیخته که چهار سال پیش ازآن درگذشته بود مدرس شد و کم کم درمدرسی صاحب

---

(۱) Dieu personnel (۲) Ceorg Wilhelm Friedrich Hegel

مقام گردیدو در حکمت اعتباری تمام یافت چنانکه بازار شلینك را از رونق انداخت خاصه اینکه پس از رسیدن برأی ونظر مستقل با نظریات شلینك بمخالفت برخاست و آن حکیم تاهگل زنده بود تقریبا لب فروبسته بود . وفات هگل درشصت ویك سالگی بمرض وبا واقع شد (سال ۱۸۳۱) تصانیف معتبری که ازهگل باید مذکورشود یکی کتابی است بنام معرفت آثار روح ویکی بنام علم منطق ودیگری کتاب مفصلی است جامع فلسفه او ودایرة‌المعارف علوم فلسفی نام‌دارد وکتابی‌هم نوشته است بنام فلسفه حقوق . درفلسفه تاریخ وفلسفه دیانت ومعرفت زیبائی نیز تصانیف چندازاو باقی‌مانده که درواقع درسهائی است که در دانشگاه دربن مباحث داده است .

آثار هگل بدشواری فهم معروف است ودربن باب حکایتی هست از جمله از قول خود او نقل کرده اند که تنها یکنفر فلسفه مرا فهمیدو اوهم نفهمید و نیز گفته اند وقتی کسی معنی عبارتی از عبارات اورا از خود او پرسید پس از تأمل جواب دادوقتیکه این عبارت را مینوشتم من وخدا هردو میفهمیدیم اما تنها اکنون خدا میفهمد ونیز معروف است که کتاب اورا درمنطق یکی از دانشمندان بزبان فرانسه نگرش داد چون هگل آن نگرش را دید گفت حالا میفهمم که چه میخواستم بگویم نگارندهٔ این سطور امیدوار نیستم که هنر آن دانشمند راداشته باشم وفلسفه هگل را قابل فهم کنم هم مگر لطف قریحه خوانندگان و آشنائی ایشان بعلم وعرفان گامی چند پیش گذارد .

هگل در علم وحکمت وادب قدیم وجدید متبحر بوده و بهمه‌حکمای پیشین نظر داشته است ولیکن مخصوصا ازهرقلیطوس وپرمنیدس وافلاطون وارسطو واسپینوزا وبالاخص از کانت و فیخته وشلینك استفاده کرده است مشرب او را بعضی از دانشمندان که نام بردیم وحدتی ویکی گوئی است ولیکن بین او با همه آنان تفاوت کلی دارد گذشته ازاینکه مانند بعضی از قدما فلسفه‌اش جامع حکمت نظری یعنی طبیعی و الهی است و سیاست ودیانت و صنعت را نیز شامل است ودرعین اینکه عقایدش همه مورد تصدیق نیست میتوان گفت آخرین فلسفه ایست که جامع کلیه مسائل ومباحث حکمتی است و تعلیمات هگل در دنیا ودرافکار دانشمندان تأثیر کلی بخشیده ومخصوصا در سوق دادن آلمانیان بسوی بعضی عوالم مشخصیت تمام داشته است چنانکه از بیان فلسفه او معلوم خواهد شد .

۳ ـ فلسفه هگل

در اینجا مناسب است مقدمهٔ ر که ری فلسفه فیخته بگذشتیم قمری تتمیم کنیم از تعلیمات حکمای یونان مخصوصا پرمنیدس و سقراط و افلاطون و ارسطو دانسته ومسلم شد که هرچند برای حصول علم بأشیا و امور جهان از حس ناگزیریم ما بوسیله حس تنها که فقط بجزئیات تعلق میگیرد علم حاصل میشودومعلوم وقتی دست

میدهد که قوهٔ فهم و تعقل بکار برده شود و جزئیات‌را تحت کلیات درآوریم تا بقول قدما صورتی از شیئی در ذهن حاصل گردد. نزاع مادیان وروحانیان واختلاف اصحاب حس واصحاب عقل هم که پیش ازاین گوشزد کرده ایم دراین باب مدخلیت ندارد. مادی صرف هم که باشیم چاره نداریم از اینکه قبول کنیم که انسان قوهٔ دارد که از جزئیات کلیات انتزاع میکند وعلم‌را میسازد وآن قوه را فهم و عقل (۱) میگوئیم وآن کلیات را علم یا معلوم و تصور ومفهوم ومعقول (۲) مینامیم.

حکمای اروپا که بنکته سنجی پرداختند و دراین باب دقیق شدند تحقیقاتشان به فلسفه نقادی کانت منتهی گردید که روشن کرد که ما ازجهان وموجودات آن هیچ خبری نداریم جز تصورات ومفهوماتیکه ذهن ماخود میسازد بشرحیکه در جلد دوم این کتاب باز نمودیم و باین وجه روشن شد که میتوان گفت عاقل و معقول وعالم و معلوم یکی است و بنا براین میتوان بعلم اعتماد کرد در هرحال نظر باین بیان چنانکه اشاره کردیم میتوان گفت کانت اصالت تصوری (۳) است (یا اصالت علم یااصالت معقول) زیرامطابق بیان او عوارض وحوادث که عقل ما بادراك آنها قادر است جز تصوراتیکه همان عقل آنهارا میسازد (علم) چیزی نیستند وذوات جوهری که محل ومبنای آن عوارضندووجودمطلقند (که بفارسی میتوانیم خود هستی بگوئیم) عقل ما بادراك آنها دسترس ندارد

در ضمن بیان فلسفه کانت باین فقره هم اشاره کردیم که کانت از اصالت تصور ابا دارد و این بنا بر آن بود که معنی اصالت تصوررا چنین بدانیم که غیراز تصورات ذهنی ما چیزی در جهان وجود ندارد چنانکه برکلی بوجهی وهیوم بوجه دیگر همین اعتقاد را داشتند تبری کانت از اصالت تصور برای این بود که گمان نبرند نتیجهٔ مذهب اواین میشود که درعالم حقیقتی نیست زیرا این مذهب سوفسطائیان است.

سپس تصرفی که فیختهٔ در فلسفه کانت بعمل آورد اگر درست توجه نفرمائید مذهب اصالت تصور را تأئید وتکمیل کرد زیرا او مدعی شد که غیر ازذهن (یا نفس یا عقل) وتصورات او حقیقتی نیست حقیقت ووجود مطلق وخود هستی هما نادرون ذات است و برون ذات نتیجه وجود اوست وبس اینك بهتر آن میدانیم که مذهب اصالت تصور را چنانکه فیخته بیان کرده است اصالت معقول یا اصالت عقل یا اصالت علم اصطلاح کنیم زیرا میترسیم ازکلمه اصالت تصورهمان اشتباهی که کانت ازآن استیحاش داشت دست دهد وچنین پنداشته شود که معنی این مذهب اینست که حقیقتی در کار نیست.

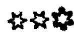
اصالت معقول یا اصالت عقل یا اصالت علم درواقع مذهب همه حکمائی است که متوجه بوده اند که علم و حقیقت آنست که بعقل ادراك میشود و سر دفتر این حکما افلاطون است و ارسطو نیز همین مذهب را دارد جز اینکه افلاطون معتقد بوده است که معقول وجود خارجی مستقل دارد و ارسطو مدعی بوده است معقولات و کلیات فقط

Idealiste (۳) Concept, Idee (۲) Raison, Entndement (۱)

در محسوسات وجودخارجی پیدا میکنند درهرحال فیخته چون حقیقت‌را منحصر بدرون ذات دانسته‌است مذهب اورا برای اینکه از دیگران متمایز باشد اصالت‌عقل یااصالت علم درون ذاتی(۱) خوانده‌اند .

شلینك نیز مذهب اصالت عقل داشت ولیکن بوجهی که درفلسفهٔاو بیان کردیم او بیرون ذات‌هم قائل بود وذات مطلق‌را فوق (۲) دردرون وبرون ذات میدانست‌پس مذهب اورا اصالت‌عقل یا اصالت علم برون ذاتی (۳) نامیده‌اند

اما هگل نغمهٔ دیگری سازکرد وآن اینست که حقیقت وخودهستی‌بجز عقل‌یا علم چیزی نیست ودرون ذات وبرون ذات همه مظاهر او ودردرون او (٤) ودر واقع حالات او (٥) ومخلوق اوهستند پس مذهب او را اصالت عقل یا اصالت علم مطلق (٦) گفته‌اند .



هگل مذاهب همهٔ حکمای پیشین‌را حق‌میداند ومی‌گوید اختلاف آن‌ها دراعتباراتی است که درنظر گرفته اند وفلسفهٔ من‌شامل وجامع همه‌آن تعلیمات است وحق‌اینست که چون فلسفهٔ اورا درست دریابیم می‌بینیم دراینکه وجود واحد است وموافق پارمانیدس‌است و دراینکه مدار امر جهان بودن نیست بلکه شدن است با هرقلیطوس همرأی‌است ودر اینکه هستی حقیقی معقولست پیرو افلاطون است ودرباب وجود وعدم قوه وفعل وفاعل وغایت واینکه هستی مطلق همان غایت غایات و صورت صور وعقل عقول‌است ارسطورا تصدیق دارد و مانند اسپینوزا وحدت‌وجودی است در حالیکه شاگرد کانت است و بوجهی هم مشرب رفقای‌خود یعنی فیخته و شلینك میباشد وبا این‌همه فلسفه اش بدیع است و با هریك ازپیشینیان اختلاف‌هم دارد وعجب اینکه بعضی از پیروانش‌دربارهٔ او غلو کرده واورا ازبزرگترین فیلسوفان‌شمرده‌وتعلیماتش آخرین‌مرحلهٔ حکمت پنداشته اند وبعضی ازمخالفانش یکلی‌منکر اوشده وسخنانش را بی‌معنی دانسته ند اما حق اینست که ازافراط‌وتفریط هردو برکنار باید‌بود‌و‌پایه روی را اردست نباید داد وتصدیق باید‌کرد که‌تحقیقات‌هگل بسیاربرمعنی وقابل توجه‌است ولیکن نقص ونقایص فراوان دارد وچنانکه مکرر خاطرنشان کرده‌ایم نمیتوان امیدوار بود که باین زودی‌ها فلسفهٔ کامل‌بدست آید ومعمای‌جهان گشوده شود . باری‌یکی از اموری که سبب شده است که فلسفهٔ‌هگل بدشواری فهمیده میشود همین است که میخواهد جامع همهٔ فلسفه‌های پیشین باشد وبنظر ما پیداست که اینکه ازهرکس چیزی گرفته و ترقیق ترکیب‌های خود ساخته باشد چه‌در آن‌صورت فهمش‌دشوار میشود مگر آنکه دریافته‌های حکمای پیشین‌را درنظر گرفته و....

1) Idéalisme Subjectif (2 Transcendant
3) Idéalisme Objectif (4 Immanent (ﻣﻨﻄﻘﻲ)
5) Modes (6 Idéalisme absolu

ساخته که بسیار درهم و پیچیده‌است و آنچه مایه مزید اشکال میشود اینست که در تعبیر مطالب واختیار واصطلاحات هم استقلال بخرج داده ومقید نشده‌است که هر لفظرا به معنی که پیشینیان استعمال کرده‌اند بکار ببرد گذشته ازاینکه خوش بیان هم نیست



برای اینکه بتوانیم یك اندازه از فلسفهٔ هگل سردرآوریم باید باز برسبیل مقدمه تذکراتی برطبق مشرب او واصولیکه درنظر داشته‌است بدهیم .

موجود دونحواست موجود درنزد حس که جزئی وشخصی است وموجود در نزد عقل که کلی است . موجود محسوس ثابت شد که حقیقت ندارد و آنچه حقیقت دارد وجود معقول است واین دونحو وجودرا درفلسفهٔ هگل همواره از نظر دور نبایدداشت ومتوجه باید بود که وقتی میگویند شیئی یاشخص که جزئی است حقیقت ندارد وحقیقت معقول وکلی است مقصود این نیست که جزئی وجود خارجی ندارد و کلی وجود خارجی دارد مقصود اینست که وجود خارجي یعنی محسوس که مقید برمان ومکان است (زیرا که اگر مقید بزمان ومکان نباشد بحس وادراك درنیاید وجودش مستقل واصیل و بالذات نیست بلکه بالعرض است وتابع وجود عقل وفرع اوست ووجودیکه مستقل واصیل و بالذات است معقول است واین حکم ازبیانات حکمائی که فلسفهٔ نقادی را تأسیس کرده‌اند بخوبی روشن شده ودانسته‌ایم که هرموجودی وجودش بسته بتصور وعلمی است که ماازاو در ذهن خود داریم یعنی موجودات همه وجودشان فرعی ونسبی واضافی است مگر معقولات وتصورات که وجودشان بسته بامر دیگر نیست واگر نسبتی داشته باشند بخودشان است پس اصیل ومستقل وبالذاتند .

نتیجهٔ اینکه وجود حقیقی آنست که بطور کلی ادراك شود پس کلیات اصل وجود میباشند .

نکته دیگر اینکه وقتی می‌خواهیم معمای جهان‌را حل کنیم دنبال علت فاعلی(۱) نباید برویم زیرا از یکطرف ذهن بتسلسل راضی نمیشود وناچار علت نخستین میجوید از طرف دیگر چون علت نخستین‌را درنظر گرفتیم تازه معما حل نشده وطبع قانع نگردیده است زیرا این مشکل باقی میماند که علت نخستین شده چرا علت نخستین شده‌است پس برای اینکه معما گشوده شود باید غایت یا وجه دلیل وجودرا دریابیم چه اگر دانستیم برای چه موجود شده است بعبارت دیگر چون معلوم شد که امری معقول است طبع قانع می‌شود و علت دیگر نمیجوید وروشن است که هرچیزی توجیه لازم دارد اما خود وجه توجیه نمیخواهد چنانکه درقیاسات منطق وقتیکه صغری وکبری بدرستی چیده شد و نتیجه بدست آمد بصحت آن یقین حاصل میشود وطبع قانع می گردد ازآن رو که دلیلش معلوم شده و دانسته‌ایم که امری معقول است وازآن مقدمات این نتیجه باید بدست آید ودرمی یابیم که

(۱) Cause که آنرا Cause efficiente هم میگویند

باید چنین باشد وچون دانستیم که باید چنین باشد فکرمان آسوده میشود واز عبارات معروف هگل است که آنچه واقع و متحقق (۱) است معقول (۲) است و آنچه معقول است متحقق است چه روشن است که آنچه واقع است نمیتواند خلاف عقل باشد و آنچه عقل براو حکم می کند نمی تواند واقع نباشد .

وجه ودلیل هر امری معقول است ومیتوانیم آنرا علت عقلی هم بخوانیم و آن همان عقل (۳) است و روشن است که عقول جزئی همانا برای امور جزئی می توانند وجه ودلیل یا علت عقلی باشند اما چون جهان عبارت از کل موجودات است وجه او هم کل عقل یا عقل کل است وذات مطلق وخود هستی که آنرا می جوئیم عقل مطلق است که عقول اشخاص نمونه وپرتوی از آن ورهبر بسوی آنست .

عقل در تحصیل علم کاری که برای ما می کند ادراك کلیاتست پس اگر بخواهیم عقل را بشناسیم و بذات مطلق پی ببریم باید کلیات را بشناسیم از این گذشته جهت ودلیل وعلت عقلی درهرحال وهرمورد بجز کلی نتواند بود و این امر باندك تأملی روشن می شود که هیچ شیئی که وجود خارجی داشته باشد نمی تواند علت عقلی باشد و علت عقلی همانا امری است انتزاعی و بنا برین کلی است

اما کلیات دو قسمند بعضی بازاء آنها درخارج چیزی موجود هست (معقولات نخستین باصطلاح قدما نه باصطلاح کانت مانند درخت وحیوان و ماه و ستاره وچیزهای دیگر بعضی بازاء آنها درخارج موجودی نیست (معقولات دومین) همچون کیف و کم و وحدت و کثرت ومانند آنها . از این دوقسم کلیات آنها که معقول صرفند معقولات دومین اند که بقول کانت معلومات قبلی میباشند زیرا که معقولات نخستین معلوم شدنشان بخود عقل پس ازتجربه ومشاهدهٔ حسی است پس معقولاتیکه مربوط بعقل مجردند و منظور نظر ما میباشند معقولات دومین اند که کانت آنهارا مقولات (٤) نامیده است پس امر منتهی گردید باینکه مقولات را بشناسیم وقسمت مهم فلسفه هگل مربوط باین امر است و بعقیدهٔ او کاری که کانت در تشخیص مقولات کرده ناتمام و بی بنیاد است زیرا معقولات همه از عقل برمی آیند ویك منشأ دارند پس در واقع همه یکی هستند یعنی همه باید یکرشته باشند وهرمقوله ازمقولهٔ دیگر برآید وهمه بزنجیر بیکدیگر پیوسته باشند و کانت این کاررا نکرده است .

هگل باینکار کمر بست و آنچه درین خصوص نگاشته منطق (۵) نامیده است و این منطق او چندان شباهتی بمنطق پیشینیان ندارد [illegible]

---

(۱) Reel (۲) Rationnel

(۳) Raison که هم بمعنی عقل است وهم بمعنی دلیل وجهت یا علت عقلی

(٤) Categorie که قدمای ما هم قاطیغوریاس میگفتند [illegible] معقولات و معقولات [illegible] شبیه [illegible]

(۵) Logique

آلت احتراز ازخطای فکراست واهل تحقیق گفته‌اند منطق هگل منطق نیست معرفت وجود (۱) وفلسفهٔ اولی (۲) است زیرا سیروسلوك عقل‌را درتعقل معقولات و کشف مقولات بیان می‌کند بوجهی که سیر تحقق موجودات‌را نیز بازمینماید چه‌بنابراینکه به عقیده هگل هرچه واقع‌است عقلی‌است و هرچه معقول‌است واقع‌است پس سیر تعقل معقولات همان سیر تحقق‌موجودات میشود ، درواقع مقولات نه‌تنها چنانکه کانت‌میگفت قالب‌هائی هستند که معلومات در آن قالب‌ها ریخته میشود بلکه انحاء وجودومراحل ایجاد میباشند .

پیش ازآنکه وارد بیان اجمالی منطق هگل شویم باید روش سلوك‌عقلی(۳)او را در کشف‌مقولات بلکه در کلیه تحقیقات فلسفه باز نمائیم



روش کانت‌را درکشف مقولات دیدیم این‌بود که ببیند قضایا بچندوجه تعقل می شوند پس وجوه قضایارا چهار یافت وازهرنك ازآنها یکمقوله استخراج کردوسپس‌از هریك ازآن چهارمقوله سه‌مقوله درآورد که جمعاً دوازده مقوله‌شد واین‌مقولات را مقولات فهم نامید ازآن‌رو که‌ذهن انسان هرچه‌رامیخواهد فهم کند درقالب‌این‌مقوله‌ها می‌ریزدو مفهوم (٤) را میسازد .

هگل نظرش باینست که ذهن انسان پس‌ازفهم (٥) تعقل میکند وبنکات دیگر برمیخورد وعقل(٦) برتراز فهم‌است ومقولات را باید سلوك عقلی کشف نمود .

توضیح آنکه فهم‌مقید باصل اینهمانی (۷) واین نه‌آنی وامتناع‌جمع‌متقابلان(۸) است باین معنی که فهم می‌گوید یك‌چیز همان چیزاست وغیرآن‌چیز نیست وچیز با ناچیز جمع نمی‌شود بعبارت دیگر هستی هست ونیستی نیست (۹)هستی نیست‌نمی‌شود و نیستی هست نمی‌شود وهستی بانیستی جمع نمیآید .

اما عقل می‌رسد آنجا که درمی‌یابد که‌درهستی نیستی‌است ودرنیستی‌هستی‌است و میتوان‌گفت متقابلان جمع می‌شوند باین معنی که اموری که بتصور در میآیند همه اعتباری واضافی و نسبی‌هستند وهمه باهم مناسباتی از مشابهت ومباینت وجزآن‌دارند که بدون منظور داشتن آن مناسبات تصور آن معانی بدرستی برای‌ذهن میسر نمی‌شودو بیمعنی خواهد بود تاآنجا که اگرهمهٔ مناسبات را ازیك‌معنی سلب کنند منتهی به نقیضش یعنی بعدم‌آن معنی میگردد مثلا وجود بحث بسیط وهستی صرف‌که اورا با امر دیگر مرتبط و متناسب نیانگاریم در عین اینکه وجود هستی‌است عدم ونیستی است زیرا نه‌این چیزاست و نه‌آن‌چیز پس‌هیچ چیز نیست چنانکه اگر روشنائی مطلق

Concept (٤) Dialectique (۳) Métaphysique (۲) Ontologie (۱)
Principe d'identité (۷) Raison (٦) Entendement (٥)
(۸) Principe de Contradiction اين‌عبارت یادگار پرمانیدس است .

باشد چیزی دیده نمی شود ودرحکم تاریکی مطلق است وبینائی وقتی دست میدهد که روشنی با سایه همراه‌شود یعنی نور دارای رنك باشد پس هرمفهومی بایدبانقیض‌خود جمع شود تا معنی تامی حاصل آید و هرچیزی دورو دارد مانند پارچه که رویه‌و آستر دارد و ازجمع آن دو رو روی سوم درست میشود که حقیقت پارچه‌همانست‌واین‌همان نکته‌ایست که فیخته درتحقیق‌امروجود درك کرده واینقسم تعبیر نموده بود که برنهاده(۱) باید برابر نهاده(۲)داشته باشد تا این دوهم نهاده(۳)شده حقیقتی را صورت‌دهند.

این روش سه پایه (٤) برنهاده وبرابر نهاده وهم نهاده قاعده‌ایست‌که‌هگل در استخراج همه مقولات بلکه در سیرهمه موجودات‌عمومیت داده‌است . اصل‌بامقابلش و اثبات یا نفی باید همراه‌گردد تحلیل واقع شودسپس‌ترکیب‌دست دهدتامرکبی‌صورت بپذیرد و در مادیات‌هم این قاعده باین‌مثل روشن میشود که‌تخم چون درخاك‌برنهاده شودتحلیل‌مییابد سپس از ترکیب اجزایش گیاه که هم‌نهاده آنها است‌بوجودمیآید.

پس هگل درکشف مقولات مفهومی راکه ساده ترین و بدوی ترین مفهومات باشدبطور اصل برمینهد ومقابلش را که نفی اوست برابر مینهدتامقولهٔ‌تمامتری‌بدست آید سپس این مقوله رابازبر مینهدومقابلی برابر او مینهدوهمین قسم‌پیش‌میروددرجه بدرجه تابمقولهٔ برسدکه‌مقابل نداشته باشد یا بعبارت دیگرمتقابلها همه‌دراوجمع باشند و کاملترین مقولات و موجودات باشد .

در نظر اول چنین پنداشته می‌شود که‌هگل در این‌سلوك عقلی‌جمع‌متقابلان را ممتنع نمیداند بلکه واجب میانگاردولیکن‌حقیقت‌این نیست اولامتقابلانیکه‌هگل برابرمینهد مفهومات انتزاعی(۵)هستند و مقصودهم نهاده‌است که‌متحقق(٦)است‌ثانیا مراد از جمع متقابلان‌است که‌از برنهاده‌وبرابر نهاده‌هم نهاده ساخته‌میشودو پس از آنکه‌خودمنطق هگل را باز نمودیم این‌مسائل که شاید تاریك بنظر آید روشن خواهد شد.

منطق هگل

دانسته شدکه‌منطق‌هگل بیان استخراج مقولات یعنی‌معقولات دومین است بدین وجه که ساده ترین و بدوی‌ترین وعام‌ترین و کلی‌ترین مفهومات را که‌پست‌ترین‌و کم معنی ترین آنهاست بگیریم وبسلوك عقلی که وصف کردیم مقولات عالی‌تر و پر معنی‌تر را یك‌یك استخراج کنیم تا بعالی‌ترینه برسیم

آن مفهوم‌اعم بدوی همان وجود محض ومعنی صرف است (۷) که هیچگونه وصفی و تعینی برای آن نگیریم وروشن است که این‌مفهوم کم معنی ترین مفهوم‌است زیراکه بطور مطلق میگوئیم «هست» نه چیست و کجاست‌وچگونه است‌مفهوم میکنیم

Thèse (۱) Antithèse (۲) Synthèse (۳) (٤) [illegible]
Abstrait (۵) Concret (٦) L'Être (۷)

و نخستین مفهومات است چون تصور او متضمن تصور هیچ مفهوم دیگر نیست
نیز روشن است که تصورهستی صرف فقط انتزاع ذهن ماست و مفهو می است که مصداق خارجی ندارد یعنی هیچ چیز نیست پس‌میتوان گفت عدم است (۱) و بدین بیان وجود و عدم در حالیکه متباینند واین نه آنی‌دارندعین‌یکدیگرندواینهمانی‌دارند
پس عقل جمع وجودو عدم یعنی دو متقابل راکه گمان میرفت‌ممتنع‌است تصدیق میکند و لیکن‌درعین تصدیق کردن آنهارا انتزاعی میبابدونمیتواندقبول کند متحققند و پس از آنکه وجودرا برنهاد یعنی عمل باثبات کرد وعدم را برابرنهادیعنی‌عمل‌بنفی نمود برای رهائی از جمع‌دومتقابل‌آن دورا باهم مینهد ومقوله «شدن»(۲)را ازآن در میآورد که شدن‌هم بودن‌است وهم نبودن وجمع دو متقابل‌باین‌وجه‌هم‌متحقق و هم میگردد در عین اینکه ازآن تخلص حاصل میشود.
هستی و نیستی‌وشدن نخستین سه پایه ونخستین هم نهاده‌رامیسازندوبایدتوجه کردکه امر اول ودوم‌صرف‌انتزاعی‌بودند وامر سوم یك اندازه‌تحققی‌است‌ونیزامراول و دوم بکلی عام‌بودند و امر سوم یك‌اندازه خاص‌است . هستی را میتوان‌جنس گرفت وشدن‌را نوع وبنا برین نیستی که انضمامش بهستی شدن‌را متحقق ساخت‌میتوان‌بمنزله فصل فرضش نمود (۳)
وجود بحث بی تعین (٤) چون بشدن درآمد تعین (٥) می‌یابد یعنی چگونگی دارد‌بعبارت دیگر کیف (٦) است وچیزی‌است.این چیز است‌وچیز دیگرنیست‌ولی‌نظر بتقابلیکه میان این چیز وچیزدیگرهست میتواند تغیر یابد وچیزدیگرشود وچیزباچیز دیگر نسبتی داردکه‌آن نسبت وجود وعدم است‌زیراکه یکی‌ازآن‌دووجودش‌عدم‌و نفی

---

(۱) Le non—étre (۲) Le devenir یعنی از نیستی بهستی وازهستی‌به‌نیستی رفتن‌واین همان چیزی‌است که پیشینیان‌کون وفساد میگفتند .

(۳) نیز میتوان گفت هستی صرف بقول ارسطو قوه‌است وشدن‌یك‌اندازه‌فعلیت‌است پس درواقع آنچه‌راهگل‌هستی‌صرف‌نامیده‌دراینجا ارسطو ماده (هیولی)خوانده و شدن مقدمه صورت پذیرفتن است وبار تدکر میدهیم‌که‌ارسطو هم میگفت‌کون سه مبدأدارد ماده وهیئت‌وعدم یا ماده و مصاده (رجوع‌کنید سماع طبیعی ازکتاب‌شفا فصل دوم‌ازمقاله اول) .

(٤) non-determine (٥) determine

(٦) Quaute درمتن اشاره‌کرده ایم که هگل باصطلاحات قدما مقیدنیست‌مثلا آنچه‌اومقوله کیف نامیده‌یك اعتبارصورت‌است باصطلاح قدما ویك اعتبار کیف بلکه مطلق‌عرض‌است قدمای ما همین معنی را هیئت‌تعبیرکرده اند ودرمنطق هگل مقولات‌درجات اول‌ودوم‌وسوم‌دارندو در بیان مختصری که ما میکنیم نظر بمقولات‌درجهٔ اول‌داریم‌وهروقت نام‌آنهادرنوبت‌اول‌برده میشود‌بحروف سیاه مینویسیم مقولات درجه دوم‌وسوم رامقید نیستیم‌که‌شماره‌کنیم‌واگرهم‌درضمن نام سریم نشان میکنیم .

دیگری‌است وهرچیزی نسبت بچیز دیگر ناچیز است و میان هرچیز باچیز دیگر حدی‌است که آن مرزمیان‌وجود وعدم است پس وجود بحث که در حال بی تعینی نامحدود بودچون بسبب کیفیت تعین یافت و متحقق شد ناچار محدود است ولیکن وجودمتعین‌ومحدود از وجود نا متعین و نامحدود جدا نیست‌وباو پیوسته‌است و نبایدچنین‌پنداشت که وجودی هست محدودووجودی‌هست نامحدود چه‌در آن‌صورت وجودمحدود خود حدوجود نامحدود خواهد بود یعنی دومی هم محدودخواهد بود بلکه حقیقت اینست که‌وجود یکی‌است و محدود و نامحدود بهم‌پیوسته‌است وهردو جمعاً نامحدودند اما نامحدودامری‌است‌معقول ووجود خارجی یعنی محسوس ندارد وآنچیز وجود خارجی‌دارد ومتحقق‌است که‌محدود باشد پس نا محدود یعنی وجود بی تعین ومحدود یعنی وجود متعین .

باری ازکیفیت چنانکه دیدیم حد صورت گرفت ومحدودی سبب‌وجودیافتن‌شیئی درخارج و انفراد گردیدازینرو وحدت وکثرت دست‌می‌دهدو کثرت‌چون مجتمع‌شد و وحدت یافت مقولهٔ **کم**(۱)صورت میپذیرد و باین وجه ازچونی یعنی کیف چندی‌یعنی کم بر میآید هرچند کم باکیف تفاوت فاحش دارد چون کیف‌هرگاه تغییر یابدچیز دیگر می‌شوداما کم‌مربوط‌بظاهر شیئی‌است وتغیرش‌ظاهر شیئی‌را دیگر نمیکند وتعلق بکیفیت خاص هم ندارد .

درهرحال وجود همینکه بمرحله کم رسید مادیت و جسمیت یعنی محسوسیتش درست میشود پس کسانیکه ماده‌را اصل وجود میپندارند کمیت را باید اساس وجود بشمارند اما برای اصحاب عقل کمیت هم امری معقول‌است و ازمظاهر عقل‌میباشد

کم محدود اگر بیش وکمش بیرونی باشد بصورت مقدار وعدد درمیآیدواگر درونی باشد درجه نامیده می‌شود که شدت وضعف است.

کم چون مستلزم حداست چنانکه پیش‌بیان کرده‌ایم جنبه عدمی دارد و این جنبه عدمی متعلق بکیف است (۲) پس کیف باکم جمع شده و از این ترکیب وجود و نسبه بر حسب قاعده سه پایه مقولهٔ نسبت (۳) صورت میگیرد زیرا که نسبت کیفیتی است که از انتساب‌دو کمیت حادث میشود وچون اشاره گرفتن وتقسیر و نسبت دادن مقداری بمقدار دیگر است این مقوله جدید را هگل **اندازه** (۴) نامیده است

پس تا اینجا خلاصهٔ‌سخن این شد که **هستی** از چون محدود صورتگیرد و تعین ندارد **نیستی** هم تصورش از این رو حاصل میشود که همان هستی است وگرنه [illegible] واقعیت ندارد و هستی و نیستی و تعینش درشدن است که [illegible] باید گفت هم‌بودن‌است هم نبودن یعنی جمع میان هستی و نیستی است و تصور شدن منتهی به تصور **کیف** است (بمعنی هیئت یعنی عدم صورت وعرض او کیف را چون [illegible] همره تصور آوردیم تا محدود شود تصور **کم** درست میشود که چون [illegible] کم دیگر نسبت داده

(۱) Quantite (۲) باصطلاح قدما کیف موضوع کم است (۳) proportion (۴) Mesure

شود اندازه خواهد بود (۱) .

اما تا کنون تصور همه مقولات را مجرد انگاشتیم یعنی آنهارا انتزاع کردیم و بمرحله تحقق نیاوردیم هرچند از مقوله هستی صرف هرچه بالاتر آمدیم بتحقق نزدیکتر شدیم ولیکن هنوز بتحقق واقعی نرسیده‌ایم .

این مقدار از تحقیقات را که هگل در کتابی کلان نگاشته وما شاخ و برگهای آنرا زده وجوهرش‌را کشیده بچند سطر درآوردیم حکیم آلمانی خود مبحث نخستین از منطق خویش قرار داده وآنرا مبحث وجود نامیده‌است ازآنرو که کم و کیف را ازوجود جدا در نظر نگرفته وهرسه را لازم یکدیگر دانسته است چنانکه اگر کیفیت و کمیت را درنظر نگیرند تصور وجود حاصل نخواهد بود ومیگوید این مقدار از تعقل درامر وجود تعقل بدوی انسانست که هنوز بکنه وجود نپرداخته واهل علم نشده‌است وپا بدایرهٔ علم ودانش وقتی می گذارد که بکنه ذات فرو رود ومفهومات ومقولاتی که دراین مرحله بتصور میآورد مربوط بفنون علم وراجع بماهیت ذات‌است وتشریح آن قسمت دوم منطق هگل میباشد

پس در مبحث وجود مقولات همه انتزاعی بودند وتصور وجود وکم و کیف را بکلی ساده ومجرد وبطور مطلق تعقل کردیم وهیچ مصداقی برای آن مفهومات در نظر نداشتیم همه را بالقوه انگاشتیم وفعلیت نداشتند .اینك درعالم تحقق وفعلیت قدری پیش میرویم وهمان مقولات‌را یك اندازه بصورت وجود خارجی بتصور میآوریم وچیز یا شیئی وذات درنظر میگیریم واختلاف ومشابهت وجنبه مثبت ومنفی نسبت میان اشیاء را ملحوظ میداریم به‌عبارت دیگر **بماهیت (۲)** وجود میپردازیم .

هرچند تا کنون نیز بمنتها درجه اختصار کوشیده‌ایم چون میخواستیم روش و سلوك عقلی هگلی‌را نمودار کنیم بازقدری تفصیل دادیم . دربیان بقیه منطق هگل بیشتر باختصار خواهیم کوشید وفقط باصول مطالب اشاره خواهیم کرد زیرا ورود در تفصیل آنها هرچند شاید برای ورزش فکر سودمند باشد فایدهٔ حقیقیش کم است و برمعلومات چندان چیزی نمی افزاید



در مبحث ماهیت می بینیم مقولاتی که بذهن میرسد جفت‌جفت‌است : خود است و غیر ، درون‌است وبیرون ، کنه‌است ووجه، باطن وظاهر ، ماده وصورت ، مؤثر واثر وچون بخواهیم صریح تر بگوئیم ذات‌است وعوارض ذات(۳) یا ماهیت‌است و نمایشهای(٤)

---

(۱) مقولات درجه اول را برحسب وعده بحروف سیاه نوشتیم اما مقولات درجه دوم وسوم را نشان نکردیم همین قدر حالا اشاره میکنیم که ازاین مقولات آنچه دراینجا متعرض شده‌ایم از این قرار ست حد ، محدودی ، نامحدودی ، تغیر ، کون ، فساد ، وحدت ، کثرت ، پیوستگی ، ناپیوستگی مقدار ، عدد ، درجه ، نسبت

(۲) Essence (۳) phenomenes (٤) Manifestation

او وعجب اینکه این معقولات دوگانه را چون نیك بنگریم یگانه اند ، در عین اینکه دوتاست یکی است ، ماهیت همان نمایش است ونمایش همان ماهیت است ذات همان عوارض است و عوارض همان ذاتست . اگریکجا بنظر میرسد که اصل ماهیت است که مؤثر است وعوارض که آثار اوهستند فرع او هستند ازطرف دیگر می‌بینیم عوارض و آثارهم اصالت دارند زیرا آثار اگرنباشند مؤثرچه‌خواهد بود وعوارض اگر نباشند ذات چه معنی دارد ؟ راست است که چراغ بنظر میآید اصل است وروشنائی پرتواوست اما اگر این پرتو نباشد چراغ چه خواهد بود؟ (۱) وکسانی که درحل معمای جهان فکر کرده‌اند ازاینجهت آن‌را دشوار یافته اند که باین یگانگی اثر ومؤثر پی نبرده وهمواره گرفتار این‌مشکل بوده‌اند که اثر بامؤثر چه‌مناسبت دارد وعوارض ازذات چگونه برمیآید .

باری‌درون‌وبرون ، ظاهر وباطن ، موثر واثر ، حقیقت‌وتجلیات، ماهیت‌ونمایش ذات وعوارض هرچه نام بگذارید لازم وملزوم یکدیگرند بلکه‌یکی‌هستند وچون‌این دو جنبه را باهم و یگانه بگیریم تحقق (۲) شیئی‌است یاشیئی متحقق است واگر چه برحسب تقسیم عقلی دراشیاء فرض وجوب(۳) وامکان(۴) می‌توان کرد و لیکن به بیانیکه کردیم آشکاراست که‌وجود اثر برای موثر وهمچنین مؤثر برای اثرواجب‌ست و بنا برین هرچه متحقق‌است‌واجب‌است وچون این‌فقره بحکم عقل‌یقین‌شد ادعای‌هگل که پیش‌ازین اشاره کردیم که آنچه متحقق‌است معقول‌است وآنچه معقول‌است متحقق است موجه خواهد گردید .

اکنون اگر بخواهیم بیان‌ما بتعبیرات پیشینیان نزدیکترشود وجه‌درونی‌حقیقت را جوهر (۵) ووجهه بیرونی‌را عرض(۶) مینامیم وماهیتی که‌تجلیات‌چندظهور [illegible] شیئی (۷) یا موضوع (۸) وتجلیات اورا **خواص** (۹) می‌خوانیم

پس‌جوهرعلت(۱۰) است وعرض معلول(۱۱) است ، جوهر [illegible] است وعرض [illegible] اوست ، جوهر نیرو(۱۲) وعرض عمل(۱۳) است وعرض [illegible] اوست ، جوهر [illegible] (۱۴) ومقدمه است وعرض نتیجه (۱۵) [illegible] (۱۶) و [illegible] (۱۷) است ولی [illegible] درست [illegible] صفتی و [illegible] اعتبار جوهر [illegible] است وعرض معلول [illegible] اینکه اثر ومؤثر چنانکه گفتیم یکی است [illegible] علت [illegible] معلول [illegible]

---

(۱) قدما هم [illegible]

(۲) Realit[illegible] [illegible]

(۶) [illegible] Accident [illegible]

(۱۱) Effet [illegible]

(۱۶) Act[illegible] [illegible] P[illegible]

طولی نیست بلکه دور(۱) است و باین بیان روشن می‌شود که هرچند صدور معلول از علت واجب است اما وجوب وضرورت درقضایای جزئی وفردی‌است نه‌درکل‌وجود که او مختاراست وقدرت تام واختیار(۲) درکل‌است نه درذوات مفرد وحقیقت بیرون ازجهان نیست بلکه‌همراه آنست.

این بود خلاصه قسمت دوم‌منطق‌هگل که‌آنرا مبحث ماهیت‌نامیده‌است و حاصلش اینکه درمبحث اول که دیدیم وجود دورودارد (یعنی کیف‌وکم) درآن‌مبحث مقولات را مستقل و غیر مرتبط بیکدیگر منظور داشتیم همینکه این‌همانی کیف وکم‌را بنظر گرفتیم وبیکدیگر مرتبط ومنتسب دانستیم ماهیت درست شد . وجودرامیتوانیم بمنزلهٔ تصور بگیریم و ماهیت‌را بمنزلهٔ تصدیق و دیدیم ماهیت کنه ذات است و محسوس نیست فقط مفهوم است ووجود وکم وکیف قشرآن میباشند و بادراك بدوی درمیآیند وازینرو مقولات ماهیت را دوگانه انگاشتیم وآنهارا لازم و ملزوم ودر حال انعکاس (۳) بیکدیگر یافتیم .

این قسمت‌ازمنطق‌را که دیدیم یعنی‌مبحث وجود ومبحث ماهیت‌را هگل منطق برون ذاتی خوانده‌است ازآن‌رو که دربیان وشمارهٔ مقولات وجودوماهیت آنهارابوجه برون ذاتی نگریسته وانتساب آنهارا بدون‌ذات یعنی بذهن منظورنداشته‌است .قسمت سوم‌از منطق هگل مبحث علم یامعقول ومنطق درون ذاتی خوانده‌شده ازآنرو که مقولاتش بامناسبت وارتباط‌بذهن ملحوظ می‌شود وآن علم‌بچگونگی تعقل‌انسان‌است، درواقع دو قسمت اول یعنی منطق‌برون ذاتی منطق بآن‌معنی که‌عموماًازین‌فن فهمیده می‌شود نبود بلکه فلسفه (٤) بود این‌قسمت سوم یعنی منطق درون ذاتی هرچند بازبا مسائل فلسفی آمیخته است جنبه منطق بیشتردارد زیرا گفتگو ازتصور وتصدیق و چگونگی قضایا وقیاس وبرهان بمیان میآید اگرچه دراین مباحث هم هگل بطریق خاص خود وارد میشود وتحقیقاتش از نوع سخنهائی که درمنطق بآن‌آشنابودیم‌نیست.

بهرحال درین مبحث دربارهٔ تصور وتصدیق وانواع آنها وقیاس واشکال آن و انواع برهان باشاره میگذرانیم زیرا درآنچه باگفته پیشینیان مطابق است حاجت بگفتن نداریم وخوانندگان درکتب‌منطق دیده‌اند وآنچه زاید برگفته‌های‌پیشینیان‌است چندان بدل نمیچسبد وحتی بعضی مباحثش باندازهٔ تیره‌وتاراست که‌مریدان صادق‌راهم سرگردان کرده‌است پس‌حاصل مطلب‌را خیلی باختصار بدست میدهیم.

---

(۱) Cercle (۲) Liderte (۳) Reflexion

(٤) مقصودازفلسفه دراینجا فلسفه اولی‌است(Métaphysique) مثل‌بسیاری از موارد دیگر که فلسفه مطلق‌را بجای فلسفه‌اولی‌آورده‌ایم وباز خواهیم آورد .

فصل اول



تصور وجود وتصور ماهیت چون باهم جمع‌شد صورت معقول یا علم (۱) دست می‌دهد که آن تصور نام‌است وتصور چون منقسم بموضوع ومحمول‌شد تصدیق استو مؤدی باستدلال (۲) یا قیاس(۳) می‌شود .

تصور تصدیق یاکلی‌است یاجزئی یاشخصی ولیکن اگر درست تأمل‌شودشخصی هم متضمن کلیت‌است چرا که چون میگوئیم «این‌مرد» هرچند تصوری است شخصی ولیکن کل مردهارا درنظر داریم که ایـن‌شخص‌را از آن کل درآورده‌ایم و چـون می گوئیم شکر شیرین‌است تصور جزئی شکررادرتحت تصورکلی شیرین‌درآورده‌ایم پس دراینجاهم تحقق تقابل پدیدار شد وجمع دومتقابل درقیاس بخوبی‌آشکار است که مقدمهٔ کبری حکم کلی است ومقدمهٔ صغری‌واسطهٔ پیوند جزئی‌بکلی‌است و نتیجهٔ محل اجتماع کلی‌وجزئی میباشد .

تصور یاعلم یا صورت معقول مادام که فقط درون ذاتی‌است ظرفی بی مظروف استوبنابرین باید بمرحلهٔ برون ذاتی‌بیاید وشیئی یا امر متحقق بشود و میدانیم که بنیاد فکر هگل براینست که عقل حقیقت دارد وحقیقت همان عقل‌است پس‌معقول‌درون ذاتی البته حالت برون ذاتی‌می‌یابد ودراینجا هگل متوجه میشود باشکالی که برسنت آنسلم ودکارت دراثبات ذات باری‌شده‌است که آنها میگفتند چون‌من تصورذات‌کامل دارم‌پس‌ذات‌کامل موجوداست واشکال کنندگان میگویند اندیشه‌مستلزم وصول نیستو تصور چیزی وجود آن‌چیزرا واجب نمیکند اما هگل میگوید این‌اشکال در امور محدود وارد است چون محدودیت‌است که جدا کننده ماهیت ازوجود تحقق‌میباشد ولی درامر نامحدود حقیقت از تصورجدانیست . آنانکه ذات‌کامل‌را ازعالم تصور عالم تحقق نمیآورند ازآنست که خدا را چیزی از چیزها پنداشته‌اند والبته چنین خدائی حقیقت ندارد ولیکن اگر ذات نامحدودرا ... محدودیت‌تنزل‌ندهند درخور هیئیت که معقول متحقق است

صورت معقول درون‌ذاتی دررسیدن بمرتبهٔ برون‌ذاتی یعنی تحقق مراحل چند می پیماید . نخست اینکه اجزاء کل فقط روی هم نهاده شده و بیکدیگر از بیرون نه از درون مرتبط میباشند اما هریک از آنها شخصیت و استقلال دارند مانند ستارگان در هیئت نظام خورشیدی یا اشخاص مردم درهیئت‌های ملی ودولتی و این‌مرحله‌را هگل‌مرحلهٔ ماشینی (۴) مینامد بنا براینکه مانند دستگاه چرخهای ماشین تصور میشود .

دوم مرحله شیمیائی(۵) است که اجزاء دریکدیگر نفوذ میکنند واختلافات آنها ظاهر نیست ولی درباطن هست چنانکه در ترکیبات‌شیمیائی دیده میشود

سوم مرحله هیئت غائی(۶) است یعنی هیئتی که غایتی از آن منظور است و

Mechanisme ۴ Syllogisme ۳, Raisonnement ۲ Notion ۱
Teleologie ۶ Chemisme ۵

اجزا همه برای آن غایت کار میکنند مانند هیئت بدن که غایتش زندگانی است و باندك تأمل روشن میشود که آن دو مرحلهٔ نخستین هم بی غایت نبودند جز اینکه غایات مراتب دارد و چون درست بنگریم هر مرحله نسبت بمرحلهٔ پیشین غایت و نتیجه است و نسبت به مرحلهٔ پسین مقدمه و طریق وصول بغایت است هیئت ماشینی برای اینست که فعل و انفعال شیمیائی دست دهد و فعل و انفعال شیمیائی غایتش اینست که جان و زندگانی صورت بگیرد.

پس دیده شد که تصور یا صورت یعنی امر معقول چگونه سیر کرد و مراحل پیمود تا از مرحلهٔ وجود بحث بمرحلهٔ زندگی رسید یعنی درون ذات بمقام برون ذاتی آمد ولیکن هنوز بغایت آخری نرسیده و باید درون ذات و برون ذات کاملا یگانگی بیابد و بمرحلهٔ عقل در آید که آن صورت صور و صورت مطلق (۱) است وجود را بدرستی شناخته است و برون ذاتی است که درون ذاتی خود را درمی یابد و در جنبهٔ علم حقیقت (۲) است و در جنبهٔ عمل خیر (۳) است و او مقولهٔ کامل است که جامع همه مقولات است و مقابلی در برابر ندارند .

هگل منطق خود را در اینجا بپایان میرساند و مقولات این مبحث سوم را که بالا ترین پایه مقولاتند معقولات فلسفی میخواند و مربوط بآن مرحلهٔ از تعقل میشمارد که که انسان بحکمت و فلسفه پرداخته است و از همین بیان بسیار موجز که کردیم نمودار میشود که منطق هگل در واقع منطق نیست بلکه فلسفه است و هگل همچنان که حقیقت را به پیروی از افلاطون صورت یا تصور خوانده است بروشی هم که در این تحقیقات اختیار کرده تا سیر عقل را بار نموده باشد همان نام را داده است که افلاطون بسلوك خود در کشف حقیقت داده بود و آن نام یونانی (٤) را در موارد مختلف بتعبیرات مختلف باید در آورد و در این مورد بهترین ترجمه اش بنظر ما سلوك عقل است

پیش از این مکرر گوشزد کرده ایم که در فلسفه هگل سیر عقل در تعقل معقولات همان سیر وجود است در تکوین کائنات اینك باید خاطرنشان کنیم که از بیانات هگل چنین برمیآید که مرادش این نیست که تکوین کائنات مانند تعقل معقولات از وجود بحث آغاز کرده و بترکیب مقولات راه پیموده بمقصد یعنی بکمال میرسد بلکه تصورش اینست که درعین اینکه سیر عقل همان سیر وجود است سلوك عقل ما در کشف حقیقت معکوس سیر وجود است و در واقع ما حقیقت را که جامع جمیع احوال و تعینات است بقوهٔ انتزاع و تجرید ذهنی خود تحلیل میکنیم و از آن اصل و فروعی را که مذکور داشتیم برمیآوریم

منطق هگل چنانکه بر نمودیم برحسب ظاهر یك جزء از تعلیمات آن فیلسوف است ولی در حقیقت اصل و بنیاد فلسفهٔ اوست و نگارنده با همهٔ تفصیلی که دادم و رنجی که بردم تا مقاصد و تعبیرات مناسب برای معانی بیابم و شاخ و برگهای مطلب را بزنم تا مقصود

Dialectique(۴) Le Bien (۳) La Vérité(۲) Idée absolue (۱)

(۴) که گاهی جدل ترجمه میشود و با مناظره و گاه همان منطق باید گفت

هگل‌را روش کم ارس فکرش پیچیده‌است می‌ترسم درست حق مطلب را ادا نکرده باشم جز اینکه به این کتاب بیش ازاین گنجایش دارد و به من بیش ازاین آزارخوانندگان‌را روا میدارم و چون باید اجمالی هم‌از تحقیقات دیگر هگل بدست بدهیم اینک باداء آن وظیفه بپردازیم.

۲ـ فلسفه طبیعت

هرچند منطق هگل درواقع فلسفه بود ولیکن برحسب ظاهر بیان اصولی بود که عقل در تعقل معقولات وموجودات از آنها پیروی می‌کند جز اینکه ضمناً دانستیم تحقق موجودات نیز بروفق همین اصول است پس آن اصول عقلی را چون در عالم طبیعت جریان دهیم فلسفه طبیعت بدست می‌آید زیراکه طبیعت همان عقل است که صورت بیرون ذاتی اختیار کرده است واین مرحله‌ایست که عقل می‌پیماید برای اینکه به مقام روحانیت برسد پس باید مترقب بود که دراین فلسفه نیز همان سلوک عقلی پیروی شود یعنی بر نهاده وبرابر نهاده با هم نهاده شوند ومراتب وجود را بپیمایند.

همچنانکه در منطق وجود بحت بسیط مبدأ گرفته شد وجمع شدنش با عدم کون را صورت داد در فلسفه طبیعت [illegible] مجرد مبدأ واقع شده [illegible] جمع گردیده حرکت و ماده را صورت می‌دهد و جاذبه عمومی [illegible] محقق [illegible] و اجرام آسمانی تشکیل می‌یابند که کرهٔ [illegible] یکی [illegible] است واین هیئت [illegible] مقدمه و نمونه هیئت اجتماع [illegible] بشری است.

به‌عقیده هگل [illegible] دور [illegible] مرتبه عالی [illegible] بصفه خورشیدی اصل است و [illegible] خورشید مرکز است ولیکن و مرکز جسمانی است ومرکز روحانی [illegible] کرهٔ [illegible] که [illegible] شده از آن روکه عقل و شعور [illegible] گردیده است.

هیئت [illegible] و دفع و حرکت می‌شد [illegible] مرحله [illegible] که قوی محسوس [illegible] و حرکت و [illegible] و [illegible] و [illegible] مرتبه [illegible] مرحله [illegible] و مرتبه [illegible] [illegible] عقل [illegible]

تحقیقات هگل در فلسفه طبیعت [illegible] است و [illegible] و عیش [illegible] حقیقت [illegible] [illegible] شده [illegible] که هرچند [illegible]

علم درظرف سیصد سال گذشته استفاده نموده متنبه نشده‌است که‌معلومات‌هنوز بسیار ناقص است وکافی نیست برای اینکه فیلسوف نظر قطعی اتخاذ کند ایراد بزرگی که به هگل وارد است اینست که او میبایست برطبق اصولی که درمنطق ترتیب داده عالم طبیعت را از عقل که مبدأ کل است مانند نتیجه ازمقدمه درآورد وچگونگی عبور امر مجرد را بامر مادی باز نماید و این کار را نکرده‌است درصورتیکه‌اظهارعجز هم نمی نماید و بروی خود نمی‌آورد که بیانش متضمن طفره‌است ولیکن ادعای‌او اینست که‌وجودجهان نتیجه منطقی‌علت عقلی است که در منطق بحث‌میکردیم که‌آن‌علت یعنی عقل بمنزله مقدمه بود در قیاس وجهان نتیجه آن‌مقدمه است بعبارت‌دیگرجهان امری معقول‌است پس ازعقل بر میآید تفاوت در اینجاست که‌معقولاتیکه‌درمنطق بحث‌میکردیم کلیات محض بودند یعنی‌کلیت تام داشتند اماکلیاتی که درفلسفه طبیعت می‌یابیم جنبهٔ جزئیت هم دارند آنها عقلی‌صرف بودند اینها بحس‌هم در نمیآیند بقول پیشینیان‌هردو معقولاتند‌اماآنها معقولات دومی بودند واینهامعقولات نخستین‌میباشندآنهامتبوع بودند و اینها تابعند.

ادعای هگل شاید درست باشد یعنی جهان محسوس امری معقول و نتیجه و مخلوق عقل باشد اما بنای هگل براین‌بود که مقولات را درجه بدرجه‌ازیکدیگر بیرون آورد و دراین موردکه این‌کار را نکرده‌وبطفره گذرانیده‌است.

با اینحال چون هگل مردی فکور و صاحبنظر بوده بنکات دقیق‌توجه نموده‌و نمیتوان گفت درفلسفه طبیعت تحقیقاتش یکسره باطل‌است مثلا متذکرشدهٔ است که‌هر جانداری آئینه تمام‌نمای‌جهان‌است وگیاه که‌درعالم‌حیات درمراتب پست است هرجزئش یك فردتمام شمرده میشود چنانکه هرشاخه درخت بمنزله یك‌درخت تمام‌است و هر گیاهی مانند قبیلهٔ‌ایست وهردرختی همچون بیشه ایست ومخصوصاً درباب مرك افراد توجهات دلپسندی‌دارد که مرك لازمه شخصیت‌وانفراد افراد است‌ودرواقع معلولیت‌افراد است در مقابل دشمنان‌داخلی وخارجی و نتیجهٔ خودخواهی شخصی‌است که‌قانون‌طبیعت میباشد وشخص برای حفظ وجودخویش وجودهای دیگر را در خود مستهلك میسازد لاجرم بکیفر این‌خودخواهی گرفتار میشود وعقل کل برای بقای‌وجود حقیقی آن وجود مجرد موقت را دفع میکند درواقع مرك نمایش عجز ماده است از اینکه بدرستی جلوه‌گاه حقیقت شود پس مرك فنای‌شخص است اما دوام نوع است شخص خود را سمندروار می‌سوزاند تاازخاکسترش دوباره بزاید وچون‌نیك بنگری‌دوام وبقاءروح راست‌وجریان امورجهان سرگذشت رهائی‌روح‌ازقید و بندهای‌جسمانی‌است و آزادی حقیقی او همانا بهوش آمدن‌است که خودرا بشناسد ودریابد که جزاوچیزی‌نیست.

٤ ـ فلسفه روح

پس سیر در عالم طبیعت برای اینست که عقل بخود بیاید و آزاد و مختار ومستقل شود ودراین سیر سرانجام بمرحله حیوانی میرسد که کمالش درنوع انسانست و دراین مرحلهٔ است که عقل بدرستی از خود باخبرمیشود ولیکن این منزلت را هم درآغاز در نمی‌یابد و باید منازل به پیمایدوآنچه درفلسفهٔ هگل فلسفهٔ روح خوانده میشود تاریخ انسانیت است یعنی سرگذشت شیری که نفس انسان میکند برای اینکه عقل بمعرفت خود یعنی شناخت کل حقیقت وجود و بعالم اختیار واستقلال برسد ودرواقع کل فلسفه هگل همین سرگذشت روح یا عقل است .

فلسفه روح یا تاریخ انسانیت را هگل بسه مرحله منقسم نموده است : مرحلهٔ روح درون‌ذاتی (۱) مرحلهٔ روح برون‌ذاتی (۲) مرحله روح مطلق (۳)

مرحلهٔ روح درون ذاتی احوال نفس است درهرحال فرادودرموقعی که چندان از حیوانیت بالا نرفته وبحال طبیعی است از یکطرف دوچارمقتضیات طبیعت مادی وزمانی ومکانی ومحیطی وازطرف دیگر گرفتارقید وبندهای هواهای نفسانی است . کم کم حواس و ادراکاتش نمو میکند و متخلق باخلاق و عاداتی میشودوفهم وشعوری اجمالی در می‌یابد وخودرا شخص مستقل و مختار می‌پندارد و«من» میشود اما غریق عالم خود خواهی و مائی ومنی است بادیگران مطلقاً درجنگ است وهر یعنی میخواهد هوس دیگر را دفع کند یا بنده خود سازد وغافل است از اینکه آدمی آزاد ومختار نمیشود مگر اینکه در امر زندگانی با دیگران شریک گردد و آزادی خودرا به آزادی آنها محدود سازد .

در این مبحث هگل احوال انسان و بروز وظهور قوای دماغی و عادات واخلاق واعمال مختلف اورا تفصیل میدهد چنانکه شرح آن دراینجا میسر نیست وضرورت هم ندارد

☆☆☆

کار بی‌بنیاد میشمارند.

چون منافات میل و اراده شخص با حق یعنی اراده کل از میان رفت و اراده نفس با قانون و حق منطبق و موافق شد اخلاق و نیکی کردار میشود پس حق که امری برون ذاتی است چون برگشت وامری درون ذاتی شد اخلاق خواهد بود. در اخلاق عمل که بیرونی و پدیدار است تنها منظور نیست نیت که پدیدار نیست ودرونی است معتبر است و اخلاقی آنست که دلش بر درستی و داد برطبق آنچه قانون و نظام مقرر داشته است گواهی دهد و نفع وسود را تابع خیر سازد.

در هرحال حق ضابطه مناسبات مردم است در هیئت اجتماعیه و زندگانی شهری یعنی مدنیت و حاکم بر آنست و کمال و اختیار و آزادی هم متصور نیست و صورت نمی‌پذیرد مگر در مدنیت پس هیئت اجتماعیه باید بر افراد حاکم و مطاع باشد (مقصود از زندگانی شهری و مدنیت اعم از شهر و روستاست)

مقدمهٔ هیئت اجتماعیه و زندگانی شهری هیئت خانواده است که مبتنی بر ازدواج زن و مرد و تشکیل عائله میباشد و چون اصل مقصود و مایهٔ کمال و سعادت انسان در زندگانی اجتماعی شهری است، مقررات ازدواج و خانواده باید با مصلحت آن زندگانی موافقت داشته باشد اینست که شهوت رانی و فسق و فجور که اصول ازدواج و استحکام خانواده را مختل میکند نا شایسته است و اگر شیوع یابد مایهٔ فساد و انحطاط است و بمسئلهٔ چگونگی ازدواج و آسانی و دشواری طلاق و نظایر این امور باید بااین نظر نگریسته شود.

زندگانی شهری چون پهناور شد کشور و دولت صورت میگیرد که او در ضمن رعایت احوال افراد نظرش رعایت کل یعنی صورت پذیرفتن امر کلی و معقول است که آن عین آزادی واختیار است و حصول این مقصود را که نفع کل است بر نفع افراد مقدم میدارد و اگر لازم شود افراد را فدای کل میکند از هیئت خانواده و زندگانی شهری هم منظور رسیدن بهمین غایت بود اما دولت مرحله بالاتر از آنست ومنافع دولت یعنی هیئت کلی با منافع اشخاص منافی نیست زیرا افراد هم نمایندهٔ جزئی از همان امر معقولند که هیئت کلی مظهر تام آنست.

پس صورت یافتن دولت نتیجه هواهوس کسی یا قرارداد و مواضعه میان کسانی برای حفظ منافع آنان نیست بلکه امری معقول و ضروری برای رسیدن بغایتی عالی است و از آن جهت است که مقدس است و باید مطلقا مطاع باشد.

اهمیت تامی که هگل رای وجود دولت ومطاع بودن آن و عدم دخالت افراد در وظائف آن و مستهلک بودن منافع افراد در منافع عمومی قائل شده است عقاید او را استبدادی بخرج داده است ولیکن بعقیدهٔ هگل کاملترین شکل دولت حکومت پادشاهی است که مشروطه یعنی مبتنی بر قانون اساسی باشد و مرکب از هیئت قانونگزاری و هیئتی که اجرای قانون کند و دادگزاری نیز یک وجه از اجرای قانون است. هگل در تشکیل

هیئت قانون‌گزاری معتقد باکثریت آراء عمومی نیست وطبقات واصناف ملت‌را مبنای تشکیل آن‌هیئت میداند وآن مظهروادار‌ه‌کنندهٔ افکارعامه خواهد بود.

حق اینستکه هردولتی ازیکملت یگانه ساخته شود یعنی ازمردمی که‌زبان‌ودین وعادات وافکارشان یکسان باشد وهردولت بمنزلهٔ یك‌شخص‌است پس چنانکه اشخاص نسبت بیکدیگر مستقل میباشند دولتهاهم نسبت بیکدیگر باید مستقل‌باشند جز اینکه برتر از افراد هرملت دولتی‌هست که‌اقتدارش اختلافات آنان‌را تسویه میکند ومیزان تسویه اختلافات قانون ملی‌است که همان هیئت‌دولت وضع کننده ونگاهدارنده آنست ولیکن برترازدولتها اقتداری‌نیست وقانون بین‌الملل غیرازآنچه‌دولتها بموجب‌قرارداد ها وپیمان‌نامه‌ها میان‌خودتوافق میکنند وجود نتواند‌داشت بنابراین برای‌رفع اختلافات‌بجز جنگ چارهٔ ندارند وصلح دائم فکری‌باطلست وصورت پذیر نیست.

چون وجود دولت ناگزیراست و دولت برای انجام وظیفه ورسیدن بغایتی که پس هنگام جنگ افراد باید ازخود بگذرند وجان ومال‌را فدای استقلال دولت کنند اما دولتها همانگاه که بایکدیگر درجنگ هستند باید هرینك بدداشته باشند که با دولتی دیگر جنگ دارند نه باشخاص وافراد آن دولت وسایرین باید حقوق آن فردرا ازجان ومال وخانواده وغیرها محترم بدارند.

دراین ابواب عقاید هگل براستی شگفت‌آور ست چنانکه عقیده دارد که جنگ گذشته ازاینکه برای رفع اختلافات ضروری‌است اینحسن‌راهم دارد که [illegible] وغیرت مردم سست‌شود ونتیجهٔ آن‌قاطع ست یعنی‌دولتی که [illegible] است و همیشه آن دولت سرانجام غالب میآید که بیشتر [illegible] معقول‌است و [illegible] این‌نوع عقایداست که گفته‌اند هگل زوررا حق‌میداند

درهرحال بعقیدهٔ هگل هردولتی موقت [illegible] امر معقول [illegible] که [illegible] وجود دولتست صورت‌میدهد وچون گذشت [illegible] صورتی [illegible] وفرسوده‌ساخت صورت دیگر میگیردوبا [illegible] طریق روبکمال میرود واین‌نتیجه وسطهٔ کشمکش [illegible] یکدیگر حاصل میشود که‌هرقومی وجودش مرحلهٔ [illegible] امر معقول‌است و [illegible] قوم دیگر [illegible] که آن امرمعقول مرحله دیگر [illegible] ست [illegible] پس همان‌سیری که عقل دراستخراج مقولات‌یکی‌پس ازدیگری [illegible] و [illegible] قومها [illegible] ذاتی عقل [illegible] سیری میکند که‌تاریخ [illegible] پس آنچه بظاهر کشمکش اقوام ودول [illegible] است [illegible] قوم [illegible] قوم دیگر [illegible] حق ست [illegible] و [illegible] که [illegible] سیروسلوك [illegible] میشود [illegible] قومی [illegible] حق [illegible] در تاریخ مصر [illegible] که وقتی دورهٔ [illegible] مشرق بودرمانی دورهٔ یونانیان وروم [illegible] سپس‌دورهٔ [illegible]

آلمان دررسید(۱) که ملل ودول جدیدرا بوجود آورده‌اند وغایت مطلوبیکه‌ازوجود دولت درنظراست بواسطهٔ این‌دول بدرستی‌حاصل‌شده وعقل‌درزیر پرچم‌این‌دولتها بخود پی‌برده واستقلال واختیار خویش‌را دریافته ودرمدارج کمال سلوك میکند .

☆☆☆

بااینهمه آخرین مرحلهٔ سیراسان در وصول بغایت مطلوب یعنی‌خود شناسی و خود مختاری مرحلهٔ زندگانی اجتماعی وسیاسی نیست چه‌دراین زندگانی بهرشکل باشد اختیار واستقلال نفس تمام نتواندبود زیراکه ازخارج باسان میرسدااما بالاتر ازمرحلهٔ برون ذاتیهم مرحلهٔ هست که آن روح مطلق نامیده شده است ودر آن مرحله روح محکوم روح‌است وبس وامری خارجی باو فرمان نمیدهد . درمرحلهٔ پیشین یعنی روح درون ذاتی وبرون ذاتی هریك دارای یك‌جنبه ازامر معقول میباشند ویك طرفی هستند درمقام درون ذاتی همه ازجنبهٔ بیرونی غافل ودر مقام برون ذاتی همه مشمول بغیر و ازخود غافلیم وبکمال وقتی می‌رسیم که این‌دوجنبه‌را ترکیب کنیم و جامع شویم ازبیرون‌بدرون برگردیم اما درون متوجه بیرون وبیرون نماینده‌درون باشد منظور همان ناظر باشد وناظر جزخود چیزی نیابد بعبارت دیگر مرحله روح مطلق مرحله علم بذات مطلق‌است ازآن‌رو که روح مطلق وذات مطلق‌یکی است و این مقام ، مقام اختیار تمام وعدم تناهی‌است زیراچون‌غیرازخود چیزی‌نیابیم حدی درکار نخواهد بود ومحدود کنندهٔ نیست که حدی واجباری درمیان بیاورد پس درمی‌یابیم که عدم تناهی واستقلال واختیاریك‌امر واحداست وحق است وروح‌مطلق وذات مطلق است .

در مرحله روح مطلقهم چند منزل است که باید پیموده شود تاوصول بغایت و مقصد دست دهد. نخست‌صنعت(۲) استدوم دیانت(۳) استسوم علم وحکمت(٤)است والبته این مقامات همه متکی برمقامات پیشین‌است که در مراحل درون‌ذاتی وبرون ذاتی پیموده شده وبیانش‌را کرده ایم صنعت یاهنر که موضوعش زیبائی‌است امر معقول‌و ذات مطلق‌را بصورت محسوس جلوه میدهد علم‌وحکمت که‌موضوعش‌حقیقت‌است امر معقول وذات مطلق‌را بوجه معقول صرف درمیآورد که منتهای کمال‌است . دیانت که موضوعش خداست مرحله‌ای است میان‌این دو که‌ازمحسوس‌تجاوز کرده‌وهنوز بمعقول صرف نرسیده است رسائی وخدا وحقیقت هرسه وجوهی از ذات‌مطلقند وبنابراین

(۱) این مطالب از تصنیفی از هگل اقتباس‌شد، که «فلسفه تاریخ» نام دارد وبیان کرده‌است که تمدن از مشرق آغاز کرده درچین‌وهند و ایران مراحل پیموده بیونان وروم رسیده است در کتاب مز بور شرح مفصلی بایران تخصیص داده وتصدیق کرده‌است که ون دولتی که وارد مرحله تاریخی واقعی شده دولت هخامنشی بود و سیر بشر بجانب غایت مطلوب یعنی استقلال و آزادی وتمدن ازایران آغاز کرده‌است

(۲ Art (۳) Religion (۴) Science et Philosophie

صنعت ودیانت وحکمت مراحل مختلف روح مطلق میباشند که مرحله وصول بغایت مطلقست

گفتیم مرحله نخستین از روح مطلق صنعت و هنر است یعنی آثاری از انسان که زیبائی را نشان میدهد از آن رو که زیبائی وجهی از حقیقت و امر معقول یا ذات مطلق است .

زیبائی چیست ؟ هر گاه امور چند بیکدیگر مرتبط باشند و مجموع آنها شیئی واحدی تشکیل دهد که بدون آن اجزا ناقص و بی معنی بوده و اجزا نیز جز در آن مجموعه خالی از وجه باشد بعبارت دیگر آن مجموعه امری متناسب و معقول باشد زیبا خواهد بود و هرچه اجزا بیکدیگر بیشتر مرتبط و وحدت مجموع کاملتر و متناسب تر و معقول تر باشد زیبائیش بیشتر است مثلا طبیعت یعنی جهان چون یکی از مظاهر امر معقول است زیباست اگر چه در حال جمادی باشد اما گیاه چون معانی که شرح زیبائی دانستیم در آن بیشتر موجود است زیباتر است و از آن زیباتر جانور است چون داشتن آن شرایط استقلالش هم بیشتر است و انسان که هم شرائط وحدت و هم استقلالش بیشتر از موجودات دیگر است از همه زیباتر است ولیکن انسانهم چون جسم است نمیتواند بکلی از [illegible] تعلق آزاد باشد و آزادی مطلق شایسته روح بعقل است که زیبائیش در بالاترین درجه است

انسان این قوه و قریحه را دارد که معنی و امر معقول (۱) در صورت زیبائی محسوس درمیآورد و این عمل صنعت یا هنر است پس آثار هنری [illegible] یک ماده یا صورتی (۲) دارد که امری است بیرونی و کثرت در [illegible] متحقق میشود و روح یا معنی یا مضمونی دارد که امری درونی است و وحدت را تحقق میدهد [illegible] که در صورت مصنوع جلوه گر باید بشود آنست که کمال مطلوب (۳) صنعت [illegible] مقصود است و غایت است بطریق وصول بغایت [illegible] باید مستقل [illegible] شد

هگل در سیر عادت خود در صنعت هم سه مرتبه قائل شده است یکی صنعت شرقی (چینی و هندی) که در آن ماده عمده [illegible] و معنی [illegible] و ضعیف و کم [illegible] (۴) است دوم صنعت یونانی و رومی که معنی در [illegible] ظاهر و آشکار است (صنعت [illegible] صنعت شرقی [illegible]) سوم صنعت [illegible] که در آن معنی [illegible] صورت [illegible] صنعت [illegible] چنین شماره [illegible] صنعت [illegible] (۵) [illegible] گل [illegible] کار است و مصالحش درشت [illegible] صنعت [illegible] که هرچند [illegible] و مصالحش [illegible] است سوم صنعت پیکرتراشی (۷) که موادش [illegible] و [illegible] است چهارم صنعت [illegible] (۸) که [illegible] صنعت شعر (۹) که [illegible] صورتش

---

(۱) [illegible] (۲) [illegible] صورت [illegible]

(۳) [illegible] (۴) [illegible]

(۷) [illegible] Pe [illegible]

بعنی ازهمه‌چیز نزدیکتراست وآن‌جامع همه صنایع دیگراست وآنچه از معانی آنها همه دارند اوتنها دارد .

اگر بخواهیم موشکافیهائیکه هگل در باب صنایع ومقامات ومراتب ومعانی ومزایا وچگونگی آنها کرده‌است‌باز نمائیم سخن درازمیشود برویم برسر مرحله دوم ازروح مطلق که دیانت باشد .

فراموش نشود که‌همه این‌عوالم که می‌پیمائیم‌سیردر تجلیات‌ذات مطلق است در مراتب مختلف که‌از عوالم جسمانی آغاز کرده‌وباید بعالم‌روحانی‌وعقلانی‌صرف انجام‌یابد ودراین سیروسلوك از عوالم جمادی و نباتی وحیوانی (فلسفهٔ‌طبیعت) گذشته بعالم انسانی رسیدیم که زندگانی روحانی‌را آغاز میکنند وابتدادر رحله‌روح درون ذاتی یعنی شخصی قدم‌گذاشته کم کم بمرحله روح برون ذاتی یعنی نوعی‌واجتماعی‌رسیده و سرانجام وارد مرحله روح‌مطلق شدیم ودانستیم که‌دراین‌مرحله تجلی‌ذات‌مطلق‌در نظر انسان ابتدا بصورت زیبائی محسوس جلوه کرده که‌آنرا درتخیلات‌صنعتی دریافتیم اینك باید از تخیلات (۱) تجاوز کرده‌بتصورات برسیم ومرادهگل ازتصور(۲) دراینجا ادراکی‌است که حسی نباشد اما مجرد صرف نیز نبوده‌باحس مناسبتی‌داشته باشد این مرحله مرحله دیانت‌است که تجلی حقیقت‌را امری زمانی میپنداردوخلقت و خالق ومخلوق بتصور میآورد خلقت‌را بنحوی ازصنعت وخالق‌را صانع‌میداندوقیاس بنفس کرده خدارا بنا وپیکرتراش وپیکرنگار واگر ذوقش‌لطیف‌تر باشد نوازنده‌و نظم کننده میخواند .

درمراحل دیانتی نیزمانند امور دیگر هگل بیانات‌مفصل‌دارد که‌ازورودد‌رآنها باید خودداری کنیم هرچند حیف‌است زیرا اگر باجمال بگذرانیم چیزی دستگیر نمی شود وتفصیلهم که ار گنجایش این کتاب بیرون‌است انواع مهم ادیان را از اقسام بت‌پرستی گرفته برهمنی و بودائی وربالنوع‌پرستی یونانی وورومی‌وکیش زردشتی و موسوی وعیسوی میرسدو یکان‌یکان موضوع تحقیق قرار داده خصوصیات وطبایع آنهارا برمیشمارد و البتهٔ مسیحیت‌را برتر وکامل‌تر ازهمه میپندارد وازاین‌امربعقیده ماباکی نیست چون اسلام‌را که هگل‌دراو وارد نشده‌است اگربعشرش نظر کنیم ار انواع دیانت‌است اما اگر بحقیقت وروحش بنگریم ، منطبق‌با حکمت میشود که بعقیدهٔ‌هگل آخرین منزل سلوك‌عقل درمراحل روح مطلق‌است

بعقیدهٔ هگل عیسویت کامل‌ترین ادیان‌است با اینهمه چون دین‌است در مرحله تصوراست یعنی عقلی‌ومجردصرف نیست وباتخیل مناسبتی دارد وآنکه‌مارا بمرحله عقل

---

(۱) Imagination Images (۲) دراینجا تصور ترحمه Representation است که بخلاف بسیاری ازمواضع‌دیگر که idee را تصور ترحمه کرده‌ایم ولی‌برای‌این معنی‌هم بهتراز لفظ تصور چیزی نیافتیم

مجرد رهبری میکند حکمت است که معلوم مینماید که عقل مجرد همان ذات مطلق است وچون انسان بقوه‌عقل این امر را درك میکند پس در حکمت تا یك اندازه عاقل ومعقول اتحاد میابد .

هگل در تاریخ فلسفه هم کتابی دارد که بسیار قابل توجه است و سیر عقل انسان را در وصول بحکمت تام بیان میکند ودراین کتاب نیز مانند مباحث دیگر مراحل سه گانه را از دست نداده حکمت شرقی و حکمت یونانی و حکمت جدید که بعقیده او آلمانی است با خصایص وچگونگی آنها تفصیل میدهد وفلسفه خود را در اعلی مرتبه مینشاند .

چون میخواهیم بیان فلسفه هگل را بپایان برسانیم آنچه را که البته خوانندگان خوددریافته اند توجه میدهیم که بزرگترین عیب که براین دانشمند گرفته‌اند همان غروری است که دربارهٔ فلسفه خود و برتری قوم خویش برهمه اقوام دارد که با آنکه بتحول و ارتقای جهان بخوبی متوجه است چنین مینماید که علم و حکمت و تمدن قوم خود و کمالش را بآخرین مرحله رسیده میگیرد ، بعضی از قصها و اشتباهاتی راهم که در تحقیقات او هست در ضمن بیان فلسفه‌اش اشاره کردیم و نیز خاطر نشان نمودیم که بینش پیچیده وتاریك است خاصه که معانی الفاظ باصطلاح قوم مقید شده است و در بینش بلکه در فکرش تکلف بسیار است .

با اینهمه فلسفه هگل در افکار تأثیر قوی داشته و شك نیست که در تفکر و تعقل مقتدر و پرمایه و صاحبنظر بوده است آنچه از فلسفه او فراموش نشدنی گردیده است سلوك عقلی اوست که به قاعدهٔ برنهاد و برابر نهاد و هم نهاد و مراحل سه گانه مقولاتی را که قائل شده از یکدیگر استخراج کرده و از پست‌ترین پایه که هستی محض باشد تا بالاترین مرتبه یعنی ذات مطلق رسیده است واین اصل در کلیهٔ فلسفه و حکمت درست است اما چون درست بنگریم از عقل یعنی ذات مطلق آغاز میکند و سرانجام [illegible] بمطلق میرسد و [illegible] معنی هوالاول والاخر را روشن میسازد و فلسفه‌اش صورت دایره و دوری [illegible] میدهد و [illegible] باین معنی است که هرچه هست عقل است که هر لحظه شکلی تازه [illegible] و آنچه واقع است معقول است و آنچه معقول است واقع است (هرچه [illegible] شکال [illegible] که [illegible] امور عالم این قدر نا معقول است) [illegible] وحدت وجود است [illegible] وحدت وجودی که همه خدائی (۱) [illegible] مخصوص [illegible] میجوید که در واقع [illegible] وحدت وجودی میکند و [illegible] عقیده که در معنی انکار وجود [illegible] (۲) و [illegible] میشود [illegible] عقیده را [illegible] وجودی در [illegible] موجودات [illegible] هگل [illegible] که [illegible] در جهان نیست [illegible] که [illegible] است

---

(۱) panthéisme (۲) Athéisme

جزء اوست چهارم چیزی که از فلسفه هگل بخوبی برمیآید توجه اوست بمسئله تحول که حقیقت حال وجود همانا بودن نیست گردیدن وشدن است اما تحولی که هگل متوجه است تحول زمانی و ارتقائی که بمرور دهور روی میدهد نیست چه آن بحثی است که هرچند دراوائل سدهٔ نوزدهم ظهور کرده بلکه مقدمه اش از آن بیشتر فراهم آمده بود عنوان شدنش بدرستی درنیمه دوم سدهٔ نوزدهم بوده است چنانکه پس از این بیان خواهیم کرد .

بخش چهارم
شوپنهاور
۱ - احوال او

آرتو شوپنهاور (۱) درسال ۱۷۸۸ در دانتزیك (۲) زاده است پدرش تاجر وبا بضاعت بود اما او رغبتی بتجارت نداشت وتحصیل علم خوشتر دانست چون بهفده سالگی رسید پدرش درگذشت مادرش نویسنده بود اما بپسر مهری نداشت و بزودی مادر و پسر از هم جدا شدند . درواقع شوپنهاور مهر مادری نچشیده والبته این امر در احوال و عقایداو تأثیر داشته است . باری تحصیلات خودرا بانجام رسانیدسپس باگوته شاعر دانشمند بزرگوار آلمان آمیزش یافت و بسبب آشنائی با یکی ازمستشرقین ازعقاید هندوها آگاه شد ونسبت ببوداو تعلیمات بودائی اعتقاد تام دریافت. بتحصیل معاش احتیاجی چندان نداشت اما طالب نام وشهرت بودخواست معلمی کند حوزه درسش رونقی نیافت واو آنرا بر مخالفت باطنی هگل حمل کرددرسی سالگی کتاب اصلی خودرا منتشر نمود که نامش اینست «جهان نمایش واراده است» (۳) اما کتاب هم طرف توجه نگردید و شوپنهاور ازفضلای معاصرخود سخت رنجید که اقبال لازم نسبت باو نکردند وترویجی که میبایست نکنند بعمل نیاوردند طبیعتی بی آرام ومتزلزل وبرسوء ظن داشت وعصبانی بودمتأهل نشدو زندگانی را به تنهائی بسر بردودوسه کتاب دیگرهم تصنیف کرد که چندان چیزی برمطالب اصلی کتاب نیفزودوفقط بعضی توضیحات وافادات میکرد . درهفتادودو سالگی بمرك ناگهانی درگذشت (۱۸۶۰) اما در سالهای آخر عمرش طرف توجه شده وکم کم اشتهار یافته بود و پس ازمرك اشتهارش قوت گرفت. شوپنهاور ازحکمای معدود آلمانی است که نویسندهٔ خوبی بود ونگارشهایش مفهوم و دلپسند است

۲ - درآمد فلسفه شوپنهاور

چنانکه اشاره کردیم شوپنهاور از حکمای معاصر خودرنجش داشت وازآنها

---

(۱) Arthur Schopenhauer (۲) Dantzig

(۳) جهان نمایش و اراده است Le monde comme volonté et représentation

مخصوصا از هگل سخت بدگوئی میکرد ومیگفت اینان فلسفه را مایه معاش دانسته وخادم دین ودولت ساخته اند بفلسفه زیست میکنند نه برای فلسفه ونیز میگفت مردم از خواندن کتابهای کانت بر آن شدند که سخن هرچند پیچیده وتاریك باشد ممکن است بیمعنی نباشد فیخته و شلینك از این امر استفاده کردند و در فلسفه تارهای عنکبوت زیبا بافتند اما نهایت جسارت را در یاوه گوئی هگل نشان داد و چنان عبارات عجیب بیمعنی بهم بافت که تا آن زمان جز در تیمارخانه دیوانگان شنیده نشده بود.

البته یك اندازه از این عیب‌جوئیها مخصوصاً در چگونگی بیان آن فیلسوفان حق است اما علت اصلی زبان درازیهای شوپنهاور همان رنجشی است که از ایشان داشته است ازاینکه باو اعتنا نکرده وترویج ننموده وشاید باطناً مخالفت هم کرده باشند وگرنه خود شوپنهاور در مشرب فلسفی از آنها چندان دور نیست وبوجه دیگر وعبارت بهتر مذهبش اصالت تصور ووحدت وجود است ومیتوان گفت تعیمات معاصران پیشقدم او مخصوصاً فیخته در عقایدش تأثیر عمده داشته است اما خود او ادعایش اینستکه حقیقت را از افلاطون وکانت و بودا دریافته است وخود را وارث حقیقی کانت میداند اما بر او اعتراضی هم دارد که پس از آنکه بآن خوبی تحقیق کرد که جهان وهرچه در اوهست عوارض وحوادث است وآنچه ما ادراك میکنیم مصنوع ذهن خود ماست باز قائل بوجود ذوات شده است از جهت اینکه عوارض وظواهر معلول ذواتی میباشند که موضوع وظاهر کنندهٔ آن عوارض وظواهر باشند در صورتیکه خود کانت معلوم کرد که علیت یکی از مقولات است که ساخته ذهن است واز امور قبلی است پس اگر علیت مخلوق ذهن است چرا باید حوادث را معلول بدانیم و دنبال علت آنها باشیم و اگر حوادث را معلول میدانیم وجود ذوات را که علت آن حوادث باشند واجب میشماریم چرا علیت را مخلوق ذهن میپنداریم. این اعتراض و بعضی جزئیات دیگر گذشته شوپنهاور نسبت بکانت ارادت صادق دارد ودرباره او میگوید [illegible] تعلیمات آن فیلسوف اثرش چنان است که کسیکه مثلا [illegible] چشمش را عمل کند اما کسیکه آب مروارید از چشمش برمیگیرند محتاج [illegible] است وشوپنهاور مدعی است که آن [illegible] را [illegible] یعنی فلسفه [illegible] که در [illegible] کانت [illegible] شود یافته است زیرا که فلسفه(۱) [illegible] ضرورت [illegible]

آ [illegible] خود را [illegible]

را تأسیس میکنم [illegible]

در [illegible]

[illegible]

(۱) فلسفه در [illegible]

[illegible]

کرده [illegible] درست [illegible]

و رهروان سرگردان وگمراه میشوند . باری فلسفه برای انسان ضروری است جز اینکه فلسفه صحیح آنست که فقط حقیقت جهان و آنچه را در و رای عوارض وحوادث است معلوم کند زیرا دنبال کرد که جهان از کجا آمده و کجامیرود و چرا آمده ایم وچرا میرویم کاری است بیهوده و مارا بآن دسترس نیست آنچه میتوانیم بجوئیم اینست که جهان چیست و ما چیستیم آنهم نه بلفاظی و خیالبافی که همه گفتگو ازذات مطلق و نامتناهی و غیر محسوس ووجود و ماهیت ومانند این چیزها باشد که یا امور منفی هستند یامعنی ندارند بلکه بوسیله تجربه و مشاهده خواه درونی وخواه بیرونی (۱) که برای درك حقیقة - جز این وسیله نیست و اگر بگویند این معلومات ازفن طبیعیات حاصل میشود وحاجت بفلسفه ندارد اشتباه است طبیعیات هم بایدمتکی بر فلسفه باشد وگرنه فقط علم بعوارض خواهد بود وحقیقت بدست نمیآید ازاین گذشته فلسفه برای یافتن بنیاداخلاق لازم است .

پس بعقیده شوپنهاور فلسفه جهانشناسی است (۲) نه خدا شناسی (۳) ولیکن معنی این سخن این نیست که شوپنهاور مادی است زیرا که او تقسیم وجود را بماده وروح نیز بیجا میداند و میگوید نه روح معنی دارد و نهٔ ماده روح بی ماده کجاست ومادهٔ بیروح کدام است؟ (٤) پس جهان را نباید بجهان مادی و بجهان روحانی منقسم کرد بلکه باید گفت جهانی است حقیقی (٥) وجهانیست تصوری و نمایشی (٦) وروشن شدن این معنی بسته باینست که اندکی بتفصیل بپردازیم .

۲ - اجمالی از فلسفه شوپنهاور

کتاب معروف شوپنهاور چنین آغاز میشود «جهان تصور من است» و مقصودش ازجهانی که تصور من است جهان عوارض وحوادث است که بحس وشعور ادراك میشود این جهان برون ذاتی که جهان تکثر است وجودش تابع وجود درون ذاتی من است که امری واحد است (البته نوع من منظور است یعنی هر نفس عالم مدرك) واین فقره بنا بر تحقیقات پیشینیان از دکارت گرفته تا برکلی و کانت روشن وثابت شده است که جهان چیزی نیست جز معلومی (یا علمی) در نزد عالمی چنانکه اگر عالمی نباشد معلومی نخواهد بود و فلسفه هند یها نیز این معنی را

(۱) یعنی خواه مشاهده و تجربه در امور درون ذاتی یعنی مربوط بنفس باشد خواه در اشیاء خارجی و امور برون ذاتی .

(۲) Cosmologie (۳) Theologie

(٤) قدما حرکات وعوارضی که در موجودات بیجان روی میدهد منسوب بقوهٔ میکردند که آنرا طبیعت میخواندند و آنچه درجانداران دیده میشود ناشی ازنفس میدانستند که در گیاه نفس نباتی ودر جانوران نفس حیوانی ودرانسانی نفس انسانی یا نفس ناطقه مینامیدند. شوپنهاور طبیعت و نفس را یك عنوان قرار داده است چنانکه بیان خواهیم کرد وازاینجهت نزدیك به لاییبنیتس است

(٥) Reel (٦) Ideal

تایید میکند. ضمناً باید متوجه بود که برای نفس درون ذاتی‌تن نیز برون ذاتست جزاین که تن همانا برون ذات نزدیك وبیواسطه است وچیزهای دیگر برون‌ذات دور وبا واسطه میباشند (بواسطه تن)

بیان اجمالی این مدعا اینکه جهان نیست جزماده متغیر که ظهوروبروزش بتاثیر وتأثر یعنی علیتست و آن درزمان ومکان واقع میشود پس‌وجود جهان‌چنانکه در نظر ماجلوه‌گراست سه عنصر دارد اول علیت (ماده) دوم زمان سوم مکان

اماعلیت نیست مگر مفهومی از مفهومها که‌ذهن انسان آن‌رامیسازد بشرحی که پیش‌ازینها روشن گردید ونیز بیان شده‌است که حس‌بتنهائی معلومات ووجدانیات‌را نمی‌دهد بلکه فقط ماده وموضوع وجدان‌را فراهم میآورد ووهم وعقل(۱)است که‌از احساسات وجدانیات ومعلومات‌را میسازد ووهم‌وعقل متعلق بذهن یعنی درون ذاتست پس دانسته‌شد که‌ماده یعنی علیت‌امری‌است ذهنی ومنشأش درون ذاتست (۲)

اما زمان تصوری‌وذهنی بودن‌ش ازاینجا بخوبی برمیآید که بخودی خود هیچ تأثیری ندارد اگر زمان امری متحقق بود میبایست تأثیری داشته باشد وحال آنکه ما میدانیم ومیبینیم که اگر هزاران سال برچیزی بگذرد تا وقتیکه مؤثر دیگری رخ نکرده ازگذشت زمان درآن چیزتغییری دست نمی‌دهد

اما مکان اگر امری متحقق بود ذهن میتوانست اشیارا از مکان جدا تصور کند و حال آنکه میدانیم که ذهن انسان هرچیزرا بتصور درآورد مکان هم درک‌ مینماید [illegible] تصور مکان وبعد خالی باشد .

حاصل اینکه نه‌علیت (یعنی‌ماده که عبارت از تاثیر و تأثر است) درخارج از ذهن متحقق‌است نه زمان ومکان وجهی هم [illegible] و [illegible] چیزی [illegible] که اصحاب ماده یعنی کسانیکه‌معتقد باصالت ماده هستند در [illegible] درست‌همان اصالت تصوراست .

شاهد دیگری که برمتحقق [illegible] که در خواب برای‌ما مجسم میشود ودر [illegible] ممکن [illegible] حقیقت [illegible] را باور کنیم وچه دلیل داریم [illegible] حقیقتش [illegible] پس‌عالم بیداری‌را میتوان [illegible] گفت [illegible] دروغ [illegible] اما دروغی است که حقیقتی [illegible] هیچ [illegible]

---

(۱) [illegible] محصوص [illegible] و [illegible] .

(۲) مقصود [illegible] که آنچه [illegible] ما [illegible] قاعده علیت [illegible] میشود [illegible] بلکه مقتضی [illegible]

شود جز اینکه اگر عقیدهٔ قدما غلط است که برون ذات‌را منشأعلم انسان میدانستند متأخرینهم که گفته‌اند برون ذات‌را درون ذات ایجاد میکند باشتباه رفته‌اندچه‌درون ذات وبرون ذات با یکدیگر نسبت علت‌ومعلول ندارند وجنبهٔ عالم ومدرك بودن‌درون ذات فقط حالت آئینه دارد که‌نقش درآن متصور میشود .

فراموش نباید کرد که این عقیده‌را شوپنهاور اظهار می کند راجع به جهان حوادث است که ادراك آن بواسطهٔ حس وعقل می‌شود وازاین راه علم حاصل می‌گردد و این‌علم علم بظواهر است مانند علم کسیکه بخواهد ازاحوال کاخی آگاه شود ولیکن مدخلش را نیابد وپیرامون کاخ گردش‌کند نقشه بیرونی آنرا بکشد وگمان‌کند حقیقت کاخ همانست .

تااینجا تحقیقات شوپنهاور تقریباً همان تعلیمات اصحاب‌تصوراست بوجه دیگر وبیان دیگر وچندان چیزی برآنها نیفزوده‌است جزاینکه هرچند معلوم (برون ذات) فرع وجود عالم (درون‌ذات) است واگرعالمی نباشد معلومی نخواهدبود عالم نیز وجودش بوجود معلوم بستگی دارد . معلوم نقشی است که‌درآئینه ذهن‌منعکس گردیده اما اگرآن نقش نباشد وجود آئینه حه‌نمایش خواهدداشت .

این بیان بنا برآنست که شوپنهاور عالم‌وعلم ومعلوم‌همه‌را اموری‌ظاهری و سطحی میداند بقول معروف همه سروبن یك‌کرباسند وحقیقت چیز دیگری‌است .

برای‌دریافت حقیقت شوپنهاور نیز رجوع بعالم خارج را بیهوده دانسته بنفس خود باز میگردد وحقیقت‌را درآن میباید امانه درجنبه‌ادراك و علم‌او که آن جز بر ظواهر تعلق نمیگیرد بلکه درجنبهٔ اراده او برعمل ومیگوید حقیقت‌جهان خواست‌یعنی اراده(۱) است ومن بدرستی آنوقت بوجودخود پی‌میبرم که‌اراده برعمل میکنم . علم من بهرچیز دیگر حتی بتن‌خودم امرعرضی ونمایشی وباواسطه وبی حقیقتست فقط علم من باراده خودم(نفس) امر بیواسطه وعلم حقیقی‌است .

بعقیدهٔ شوپنهاور جنبهٔ ادراکی انسان یعنی حس وعقل که‌علم‌ازآن حاصل میشود ذات حقیقی نیست عرضی است ومانند اموردیگر جزءجهان‌نمایش وتصوراست‌وفرعست نه‌اصل آنچه اصلست اراده‌است که نه‌تنها حقیقت وجود انسان‌است بلکه حقیقت کلیه جهانست ومرادش ازاراده تنها اراده انسان واراده شخص مدرك نیست(زیراکه‌ادراك را امر عارضی‌میداند) بلکه هرچه‌منشأ فعل وعمل باشد اراده مینامد حتی‌اینکه‌افعالی که ازجمادات مشاهده میشود ناشی‌ازآن‌میخوانند بعبارت‌دیگر آنچه‌راعموماًقوه‌ونیرو(۲) مینامند او اراده تعبیر میکند بنا براینکه قوای دیگر حتی قوای‌جمادات‌را هم‌از قبیل قوه‌ثقل وحرارت‌ونور والکتریسیته قیاس باراده نفسانی میکند وبتصریح‌میگویدخودرا نباید بجهان بسنجیم بلکه جهان‌را باید بخود قیاس‌کنیم که‌دارای خواهشها ومیلها هستیم واراده ما نیروئی‌است که بمقتضای‌آن خواهشها ومیلها عمل‌میکنند ،

Force ۲) Volonte ۱)

درواقع پیشینیان اراده‌را یکی از نیروها شمرده بودند یعنی نیرورا جنس و اراده را نوعی ازآن گرفته بودند شوپنهاور امررا معکوس کرده‌وهمه‌نیروهارا انواعی از اراده قلمداد کرده‌است والبته‌هوشیاران برمیخورند که‌این‌عمل شوپنهاور تنهاتغییر لفظ و اصطلاح‌نیست وبسیار فرق‌است میان اینکه اراده را نوعی ازنیرو بدانیم تا اینکه همه نیروهارا انواعی ازاراده بپنداریم گذشته ازاینکه وقتی گفته میشود اراده نوعی از نیروست چندان‌چیزی دستگیرما نمیشود اما چون بگویند نیرو نوعی ازاراده‌است میتوانیم تصوری ازآن پیدا کنیم‌برای مزید توضیح گوئیم میدانید که‌ازآغازآنچه‌انسان را بتفکر وتأمل درامر جهان برانگیخته‌است تغییراتی استکه درآن‌دیده میشود که‌آن تغییرات را دراصطلاح حکمت حرکت‌نامیده‌اند و برای کلیه‌حرکات‌دومبدأ فرض کرده‌اند در موجودات بیجان منشأ حرکترا طبیعت گفتند و درموجودات‌جاندار یعنی گیاه‌وجانور که انسانهم ازآنهاست مبدأ حرکترا نفس خواندند که‌درگیاه نفس‌نباتی ودر جانور نفس‌حیوانی نامیده‌شده‌است شوپنهاور قوی طبیعت و نفس نباتی و نفس‌حیوانی‌را انواع مختلف ازیك‌جنس دانسته وآن جنس‌را بقیاس بنفس انسان اراده خوانده است‌با‌توجه باین نکته که درجمادات اراده یعنی قوهٔ برعمزء ری [illegible] سعوراست و درگیاه‌وجانور علاوه برآنها اراده عقلی نیزهست یعنی اراده‌ که باحس‌وشعوروعقل همراه‌است‌ولیکن اینها همه احوال مختلف از یك‌چیز است چنانکه روشنائی سپیده‌دم و روشنائی‌صبح و روشنائی ظهر همه پرتو خورشیداست ودر این همه [illegible] حقیقی همان‌اراده‌یعنی نیروست و حس وشعور وعقل امر فرعی وعرضی است و [illegible] از آن حاصل میشود نقص وعیب بسیار دارد یکی آنکه [illegible] ودر ذهن همیشه حاضر نیست [illegible] که بخواهید درذهن حاضر کنید [illegible] دیگر [illegible] محو [illegible] غفلت وفراموشی چاره [illegible] ندارد و [illegible] نیست که [illegible] حضوری شود دیگر اینکه این‌علم متشتت و [illegible] حس میکند [illegible] تحلیل وتوهم مینماید [illegible] و وحدت علم وعالم بواسطهٔ حس‌وعقل دست [illegible] وحدتی [illegible] جهت اراده است که [illegible] وحقیقتست

پس بگفته شوپنهاور [illegible] خود [illegible] نوعی اراده میشمریم و [illegible] وحقیقت [illegible] و حقیقت دیگر [illegible] وجود [illegible] هستی(۱) [illegible] بخود [illegible] کنیم و مقصود [illegible] که

(۱) La chose en soi

تأثیری بر آن مترتب نشود چه اراده‌ایکه با عمل مقرون نباشد اراده نیست تعقلست وتعقل چنانکه گفتیم اصل وجود نیست امری عارضی است . جزءجهان نمایش(۱) است نه جهان حقیقت .

عملیکه مقرون باراده است نمایشش همانا حرکتی است ازحرکات تن واراده‌ٔ که بحرکتی ازتن نمایش نیابد اراده نیست پس اراده بدون وجود تن متصور نمی باشد .

دراینجا باید دقیق شویم وتوجه کنیم که ما بتن‌خود بدووجه پی‌میبریم یکی بهمان‌وجه که باشیاء دیگر پی میبریم یعنی آن‌را بچشم می‌بینیم یا بحواس دیگرحس میکنیم یکی باینوجه که برعملی اراده می‌کنیم بنا براین که اراده برعمل بحرکتی ازحرکات تن نمایش مییابد . پس بوجه اول تن‌مانندچیزهای دیگر برای ما امری‌است برون ذاتی جز اینکه پیش ازاین گفتیم که او برون ذات بیواسطه است زیراکه وجودش‌را بیواسطه ادراك میکنیم ووجود چیزهای دیگررا بواسطهٔ تن‌در می‌یابیم اما بوجه دوم تن‌امری‌است درون ذاتی زیراکه ادراك او برای‌ما بحس‌وتعقل نیست بلکه بمجرد خود اراده‌است .

بنا برین تن هرکس برای اودوجنبه دارد جنبه برون ذاتی وجنبهٔ‌درون ذاتی‌در جنبه برون ذاتی هرکس میتواند بگوید تن‌من مانند همه‌چیزهای جهان تصور من‌است در جنبه‌درون ذاتی تن‌من ارادهٔ منست

باز برای مزید توضیح میگوئیم هرفعلی ازمن سرمیزند بوسیله تن‌من‌است و هرفعلی ازتن من نتیجه فعلی ازارادهٔ منست (۲) و مجموع افعال تن‌من‌ازارادهٔ من‌است که بنمایش درآمده وبچشم پدیدار گردیده‌است ونشانی آن اینستکه هر تأثیری از خارج برتن وارد میآید ارادهٔ مرا متأثر میکند وبحرکت میآورد وآن تأثیررا اگر مطلوب باشد لذت گویند واگرناگوار باشد الم مانند حاصل‌اینکه تن همان‌ارادهٔ منست که بحالت برون ذاتی درآمده‌است وازهمین روست که هرعنصری از تن مناسبت و مساعدتی باامری از امور اراده (نفس) دارد چنانکه دهان‌ودندان وحلق‌وشکم‌همان قوه اشتهاست که بحالت برون ذاتی درآمده‌است وآلات‌تناسل همان شهوت‌است که برون ذات شده‌است وهمچنین‌است سراسر تن وبهمین جهتست که شکل‌وتناسب اندام هر فردی ازمردم نماینده‌ٔ تمایلات وتمسایلات‌اوست .

اراده بستگی بچیزی ندارد یعنی خود هستی‌است واززمان ومکان بیرونست پس واحد است اما وحدت(۳) او وحدت انفرادی در مقابل کثرت نیست زیرا واحد و

Phenomenes (۱

(۲) اروپائیان عموما وشوپنهاور خصوصا اراده میگویند آنچه‌رادانشمندان‌ما نفس میخوانند ودر اصطلاح شوپنهاور اراده انسان وحیوان مخصوصا نفس‌است باصطلاح‌عرفا وصوفیان‌ما .

Unite (۳

کثیر انفرادی(۱) بسبب زمان ومکانست ومتعلق بتصورات وجهان نمایش است وباراده که حقیقتست تعلقی ندارد .

اراده حقیقت است و ذات مطلق است و چیز های جهان همه نمایش های اوست بدرجات مختلف و میتوان گفت حقیقت و ذات مطلق که امر واحد است درمراتب مختلف حالت برون ذاتی می یابد واین جهان نمایش وتصورات را که متغیراست وتابع زمان ومکان ومتکثر است جلوه گر میسازد مطابق صورتها و نمونه هائی که ثابتند وازتبعیت زمان و مکان فارغ و درواقع هریك رب النوعی میباشند همان نمونه هائیکه افلاطون صور نامیده ودانشمندان ما گاهی مثل(۲) ترجمه کرده اند . هریك از انواع نیرو های طبیعت خواه جمادی خواه نباتی وحیوانی مرتبه مخصوصی است ازتجسم اراده مطلق که بعالم نمایش و تصویر درآمده و تابع زمان ومکان و علیت شده قابل فهم ما گردیده است درحالیکه اراده خود از هرقیدی از قیود عقلی وعلیت آزاد است .

ازین گذشته اصیل بودن اراده (نفس) وفرعی بودن تعقل دلایل بسیار دارد اراده که عبارت از خواهشها وتمایلاتست بنیادش مهر هستیست ومخصوصاً مهر زندگانی(۳) که بنا بر آن مدار امر جهان براینست که هرشخص میخواهد وجود خودرا حفظ کند و بوسیله تولید مثل خودرا باقی بدارد . غم وشادی ومهر وکین بیم وامید شهوت وغضب وخودخواهی وهمه امور نفسانی و اعمالی که مرتبط بآن است از آنجا برمی آید ومی بینیم این امر که ما از آن باراده تعبیر میکنیم در همه جانوران یك اندازه است و کم وبیش ندارد و حال آنکه عقل وشعور اشخاص بدرجات بسیار کم و بیش میباشد انسان پیش از آنکه اندیشه و تعقل کند خواهش دارد اراده یعنی تمایل بهستی همه وقت موجود و حاضر است ودوام دارد ولی تعقل دائم نیست . نفس نه خسته میشود نه غفلت میکند تعقل هم خستگی و هم غفلت دارد (۴) نفس مزاحم عقل است و [illegible] سبب کشمکش مردم در امر زندگانی آیا متمتع [illegible] عقل است ؟ عقل در [illegible] عاجز و ضعیف است و وبرعکس هرچه را نفس خواهان است عقل بخوبی در می یابد . [illegible] غالباً برای عقل درامور دست میدهد که نفس [illegible] عقل [illegible] نفس نیست بلکه آلت اوست . مهر هستی و زندگی [illegible] که [illegible] بخدمت خود میگیرد . چنین گمان میرود که [illegible] وست [illegible] که در واقع راننده و [illegible] از پس است . مردم می پندارند [illegible] عقل است ولیکن درواقع مهار در دست نفس است [illegible] و نفس

---

(۱) Individuel (۲) Idées (۳) [illegible]

(۴) خواب برای رفع خستگی قوه عقل است و [illegible] حال انسان بحقیقت خود نزدیکتر است

موضعش دل است و هر منصفی باید تصدیق کند که دل حکمش برسر روانست وعرفا که گفته‌اند طفیل هستی عشقند آدمی و پری‌است گفته‌اند ؛ تعقل امری نسبی است اراده امری فطری و طبیعی‌است قوت عقل‌وعلم‌سبب قوت اراده نمیشود بلکه‌قوت اراده‌بخودی خود است . مهروکین مردم نسبت بهرکس از جهت احوال نفسانی اوست نه احوال‌عقلانی پاداش و کیفر بعمل یعنی بآثاری که ازاراده بروز میکند داده میشودنه بعلم که‌ازعقل برمی آید ؛ شخصیت هرکس وامتیازش ازدیگران بمنش اوست که مربوط باراده نفس اوست نه بعلم و عقل او .

پس از این جمله دلیل بر اینست که اصل دروجودنفس است نه عقل‌وعقل برای آن بوجود آمده که راهنما وآلت نفس انسان‌باشد چنانکه‌چنگال ودندان برای‌شیروشاخ برای گاو و نیش برای عقرب آلت میباشند درواقع عقل هم ازاراده‌تولیدشده است • اراده در جمیع موجودات هست جز اینکه درموجودات بصورت‌قوای طبیعتست‌ودرگیاه جانور بصورت قوهٔ نمو وحرکت وحس است ولیکن‌همه آنها جزمیل وخواهش چیزی نیست . سنگی که از بالا بزیرمی آید میل‌بسقوط دارد آهن ربا خواهان‌آهن‌است گیاه طالب روشنائی و رطوبتست و همچنین •

شوپنهاور قوائی راکهٔ محرك جمادات است سبب (۱) میخواند و قوای محرك گیاه را مهیج (۲) مینامد و مایهٔ حرکات حیوانی و انسانی را داعی(۳) میگوید ولی این‌جمله با اختلاف‌مراتب نمایش و حالت برون‌ذاتی اراده میباشندالبته مرتبه جمادپست ورتبهٔ حیوان وانسان که حس وعقل دارند برتر از همه و لیکن‌همین‌حس‌وشعوروعقل که آنرا مایهٔ شرافت این موجودات میدانیم برای حوائج نفس وضرورت‌حس ایفای‌وظائف و وصول بخواهش و تمایلات بمیان آمده اندودرواقع مولود او میباشند

چون اراده همان مهر بهستی و زندگی است پس هرموجودی از مرك گریزان و بیمناك است و لیکن مرك فقط عارض اموریست که متعلق بجهان عوارض و حوادث است وعوارض ذات که همان اراده یا نفس است نمیشودحوادث‌وعوارض(٤) که‌نمایش وتصویرند و حقیقت ندارند بسته بزمان و مکان‌میباشندومتغیرند یعنی‌مرك وزایش‌دارند اما اراده که از زمان‌ومکان بیرون‌است‌البته دستخوش‌مرك‌نیست . مرك عارض افراد(٥) است نه انواع(٦) پس فرد چون بمیرد مرگ‌اوعبارت از برطرف‌شدن‌عوارضی‌است که حادث شده بودند اما حقیقت او یعنی نفس که حادث نبوده‌باز باقی استو باصل‌خودیعنی باراده کل بازگشت مینماید گذشته از اینکه فردبوسیله تولیدمثل نوع‌خودراحفظ‌میکند و بآن وجه نیز وجود خویش را ابقا مینماید .

بعد از همه این گفتگوها ذات‌مطلق که‌آنرا خودهستی و اراده‌یا نفس یانیرو یا

---

(۱) Cause (۲) Excitation (۳) Motif (٤) phenomenes

(٥) Individus (٦) Especes

هرچه بنامیم حقیقتش چیست؟ شوپنهاور باین سؤال جوابی ندارد ومیگوید نمیدانم ارادهٔ
که ما بر وجود او علم داریم ارادهٔ شخصی خود ماست واراده مطلق نیست وچیزی از
عوارض و حوادث در او هست و علم ما هم باو هرچند یك اندازه بیواسطه واز علم بامور
دیگر بحقیقت نزدیکتر است ولیکن باز عقل وشعور در آن مدخلیت دارد وکاملا بیواسطه
نیست واز این علم بیواسطه دست ما کوتاه است.

☆☆☆

از اینکه عقیدهٔ شوپنهاور اصل و حقیقت جهان اراده ونفس است و علم و عقل
فرع وعرض میباشند ونفس برعقل غالب است باید چنین پنداشت که او این امر را میپسندد
و نیکو میداند بلکه بکلی عکس اینست وشوپنهاور بدبینی معروف است وشاید درمیان
دانشمندان هیچکس نبوده که از جهان وجریان آن بیزار و دلتنگ بوده باشد
از آنرو که اراده مطلق واحد جزو عالم تکثر آمده و بصورت فرد متصور شده است
بنیادش چنانکه گفتیم مهر هستی است ویگانه چیزی که میخواهد اینست که باشد و بماند
واین خواهانی نه حدی دارد و نه شرطی پس بناچار صورت خودپرستی وخودخواهی درمیاید
خودخواهی هرفردی با خودخواهی فردهای دیگر معارضه میکند پس جهان جهان
کشمکش وتنازع است همه موجودات آکل ومأکول یکدیگرند حس وشعور هم برای این ظهور
میرسد که لوازم خودخواهی خوبتر فراهم و مقتضای آن بدرستی انجام شود قوهٔ تعقل وتدبیر
هم که پیش میآید همه بمصرف حیله و خدعه ودسیسه وفریب ودروغ میرسد کار وسعی وعمل
وخصایل دیگر که آنهارا فضایل و پسندیده میدانند برای همین مقصود است یعنی بودن
وزنده ماندن درحالیکه معلوم نیست بودن وزندگی چیست پس آنچه را اصل و
حقیقت جهان یافتیم مایه شر وفساد است از این گذشته خواهش مایهٔ رنج و درد است زیرا
آنچه خواهانی ماو برسی دائمست و رنجوری گر آن برسی خرسندی که دست میدهد
بی دوام است و بزودی ملالت و کسالت عارض میشود وعلاوه دامنه خواهش دراز است
و پایان ندارد و یك خواهش که صورت پذیرفت خواهش دیگر پیش میآید [illegible] که
مجال نمیدهد که [illegible] روزی خودرا از [illegible] وقتیکه خواهش [illegible] است
خوشی حقیقی ممکن نیست [illegible] میشود [illegible] خودرا [illegible]
است و اراده فنا ناپذیر است.

از این گذشته [illegible] رنج و [illegible] است و [illegible] خوشی همه [illegible]
است و [illegible] نیست بلکه منفی است و هرچه موجود [illegible] مرتبه حیات برتر باشد
رنجش بیشتر است [illegible] بیشتر حس میکند و [illegible] بیشتر [illegible] ودور [illegible]
[illegible] بیش بینی میکند [illegible]
[illegible] میخورند [illegible]
هرچه درجهان [illegible]

رنجوری بیماران ببیند و درزندانها بگردانیدتا آزار وشکنجه زندانیان‌را بنگرد.برده فروشیهارانشانش دهید که بنی نوع اورا مانند گاو وخر میرانند ومیدانهای جنك‌را باو بنمائیدتا دریابد که اشرف مخلوقات چگونه تحصیل آبرو میکند.چراوصف دوزخ آسان وتعریف بهشت دشوار است ؟ ازآنرو که آسایش‌وخوشی واقعی اندك‌است ورنج‌وآزار بسیار است یکدم خوشی عمری ناخوشی درپی دارد . ازدواج‌نمیکنی درآزاری‌میکنی هزار درد سر داری مصیبت بزرك بلای عشق است و ابتلای بزن که مردم مایه‌شادی خاطر میدانند‌درصورتیکه سردفتر غمهاست معاشرت میکنی گرفتاری‌نمیکنی‌اززندگی بیزاری بندگی‌بند وخداوندی‌صداع مختصر تا جان درتن‌است‌از این رنج‌ومشقت‌نمیتوان رست زندگانی سراسر جان کندن‌است بلکه مرگی است که دیدم بتأخیر میافتد و سرانجام اجل میرسد درصورتیکه از حیات هیچ سودی برده نشده و نتیجه مفیدی‌بدست نیامده است .



در اینجا چون از عشق اشارتی رفت‌باید خاطر نشان کنیم که‌شوپنهاوردرفلسفه عشق‌شرح مفصلی‌دارد که‌بوجهٔ علمی ومحققاً بیان نموده وما اگر بخواهیم‌در آن‌واردشویم سخن دراز میشود خلاصهٔ آن‌اینسکه گفتیم‌اراده بیادش‌هستی خواهی‌وحفظ‌وجوداست که چون‌درافرادقرار گرفته خودخواهی میشود ولیکن‌این‌هستی‌خواهی درموجودات جاندار بعای افراد مرادش‌حاصل نمیسود باین‌واسطه طبیعت‌راه بقای نوع‌را اختیار کرده‌استو بقای نوع رابتوالدوتناسل‌مقررداشته‌وبرای‌تأمین این‌مقصودعشق‌رابوجودآورده‌است که آن‌هرچند برحسب‌ظاهر برای‌تمتع افراداست براستی‌فدا شدن افراداست برای‌بقای‌نوع‌در واقع‌عشق‌فریبی است که طبیعت بافراد میدهدوآنهارا بهلاك‌میاندازد برای‌اینکه‌نوع‌باقی بماند وبرای هستی‌خواهی حقیقی خودخواهی افراد از میان‌میرودو بصورت غیرخواهی‌در میآید و ازاینروست که مقام عشق‌را برتر از عقل دانسته‌اند و لیکن شوپنهاور چنانکه اشاره کردیم آنرا مصیبت‌میداند نظر بهمین که ناشی‌ازهستی‌خواهی است وازهمین‌روست که پنجه‌اش از عقل قویتر است و بنا براینکه شوپنهاور بدبین استوهستی‌را رنج‌میداند عشق راکه مایهٔ هستی‌است منکر است وزن‌را که موضوع عشق‌است دشمن میدارد و میگوید هستی حفظ نمیشود مگر بعمل و کوشش‌واین‌رنج است وتمتعی‌برای‌انسان‌نیست جز دفع الم و از اینست که بزرگان‌دنیا هروقت بسخن یا بنغمات یا وسایل‌دیگراحساسات خود را خواسته اند بیان کنند نالیده اند .

با اینحال تکلیف چیست وآیا این‌دردرا درمانی هست ؟

چون بدبختی همه از اراده است (نفس) یعنی از زندگی خواهی وخود خواهی پس اگر چارهٔ باشد در بیخودی‌است باید خودرا از خویشتن رهانید رهائی ازخویشتن بچیست ؟ آیا باید خودرا کشت ؟ ناخودکشی‌سودی ندارد زیراکه‌آن گریز موقت است

از رنج موقت . شخصی کشته میشود اما نوع میماند از آنرو که حقیقت وجود اراده است و اراده فنا ناپذیراست رنجیکه از اینجا برطرف میکنی جای دیگر سر درمیآورد باید کاری کرد که بیخودی در زندگی دست دهد و آن بمعرفتست معرفت بر همین نکته که اگر نفس را بپروری رنج را افزون میکنی و آسایش در کشتن نفس است و در بیخودی است .

بیخودی بدو وجه است یکوجه جزئی وموقت ویکوجه کلی و دایم .

بیخودی جزئی آنست که شخص مستغرق هنر وصنعت(۱) یعنی مظاهر زیبائی(۲) شود . دربیان ذات مطلق که اراده است اشاره کردیم که آن اصل واحد دراین جهان حوادث وعوارض تکثر وجلوه گر شدنش مطابق نمونهائی استکه ثابت واز تبعیت زمان ومکان فارغند یعنی آنچه باصطلاح افلاطون صور یامثل خوانده شده است ورب النوع موجودات میباشند جهان این صور برعکس جهان حوادث جهان وحدت و کلیت وسکون وثبات وبقاست وهرچیز که بصورت یامثال یا رب النوع خود نزدیک باشد زیباست زیرا که بوحدت وسکون یعنی کمال نزدیك وازجهان حوادث دورشده است چون میدانیم که شر و فساد اینجهان ازاینجا ناشی شده که ذات مطلق از عالم وحدت وسکون بعالم کثرت وحرکت آمده است پس کسیکه با مثل یعنی بازیبائی سروکار دارد وازجنبه افرادی وتکثر دور میشود وازخود یك اندازه بیخود میگردد وازدنیا وشروشورش یکدم می‌آساید ومشاهده کمال زیبائی هم بدرستی دست نمیدهد مگر اینکه شخص ازخود بیخود شود درآنحال درمییابد که اوجزئی ازجهان نیست بلکه جهان جزئی ازوست .وچون باین پایه رسید اورا داهی میخوانیم وصاحب دها(۳) میگوئیم وآنکه براستی داهی باشد حکیم واقعی اوست شخصیت خودرا دورانداخته اززندگی عادی برکنارشده زمندهٔ دنیوی اعراض کرده بتنهائی خو نموده ز عوارض تهی و بحقایق پرشده سبب غریق بودن در دریای زیبائی ازهرچیز بی نیاز گردیده در میان مردم حاضر ولی برهمزن حب عیبست دنیا در نظرش سراب است ازآن میگذرد ودامنش تر نمیشود چون از آلایش عوارض وخصوصیات شخصی منزه است همه کس را باخود یکی میبیند وبهمه مهر میورزد وهرقدر دراین دریا غریق تر باشد وارسته تر است ودر مییابد که برای مردم عادی زمان است بآزادی سر میبرد .

مظاهر زیبائی چنانکه گفتیم صنعت است وصنایع گرچه همه درحقیقت یکی هستند چون مظهر زیبائی اند ونظر بمثل یعنی حقایق دارند ولیکن درحسب هر نظر موجود که بکار میبرند مختلفند ومراتب دارند نخست صنعت ساختمان یعنی معماری(۴) وسپس مجسمه سازی(۵) وازآن برتر نقاشی (٦) وسپس شعر(۷) و ازهمه بالاتر موسیقی(۸) یعنی

---

(۱) Art (۲) Beauté

(۳) داهی ودها دو ترجمه Génie وبهترین معنی برای آن یافته

(۴) Architecture (۵) Sculpture (۶) Peinture (۷) Poésie

(۸) Musique

صنعت آهنك ونغمات صوتی است .

شوپنهاور دربارهٔ دقایق زیبائی (۱) و صنایع وارباب هنر وصاحبان دها وانوا واصناف واحوال آنها تحقیقات وبیانات دقیق مفصل دارد که مانند تحقیقات دیگر ناچاریم از تفصیل صرف نظر و بهمین نمونه مختصر که آوردیم اکتفا کنیم



صنعت و مستغرق بودن درعالم زیبائی چنانکه گفتیم برای دردما درمان جزئی و موقت است چارهٔ واقعی اینست که شخص بفهمد که بدبختی همه ازتکثر است که بعالم وحدت عارض شده وارادهٔ کل درارادههای جزئی پراکنده گردیده است وهرفردی خود حقیقت میداند وخودخواهی وزندگی خواهی بوجود آمده وخودخواهی افرادباهم معارضه پیدا کرده واین فسادها برپا شده است انسان باید دریابد که حقیقت یکی است وارد واقعی یعنی ذات مطلق واحد است وارادههای انفرادی نمایش بیحقیقت است اگر شخص باین مقام رسید جدائی ازمیان میرود وهرکس خودرا دیگری ودیگری را خود میباند حس همدردی پیدا میشود سنگدلی میرود وهمدلی میآید فداکاری میآید و خودخواهی میرود واشخاص نسبت بیکدیگر شفقت پیدا میکنند .

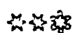
شفقت بعقیده شوپنهاور بنیاد اخلاقست واگردردل کسی شفقت نسبت بموجودات دیگر باشد شخصی است اخلاقی بنا برین درواقع شفقت همان عدالت است و خود خواهی ظلم است وازآن‌رو که خودخواه منکر وجود یعنی اراده دیگران است . شخص عادل وشفیق تصدیقی دارد که‌دیگران‌هم حق حیات دارند و ازروی همین‌بنیاد تمام قواعد اخلاق‌را که چون بعالم‌سیاست درآمدحق‌وعدالت نامیده‌میشود میتوان استخراج کرد و بنا براین باید حس شفقت‌راپرورد . اما اینجا مسئله اختیار واجبار پیش میآید که آیا انسان درارادهٔ خود مختار هست یا نه اگر مختار است وجوب ترتب معلول بر علت چه میشود اگر ترتب‌معلول بر علت‌حتمی‌است پس‌انسان مختار نیست ودراینصورت گفتگو از اخلاق وتوصیه بتهذیب وتزکیه چه‌مورددارد ؟ تحقیق شوپنهاور دراین است که درجهان حوادث که نمایش حقیقت است به‌اصل حقیقت البته رابطهٔ علت و معلول حتمی‌است پس‌دراعمال انسان چون‌نتیجهٔ ارادهٔ شخصی است یعنی اراده ای که بعد از تکثر و جهان طبیعت آمده است رابطهٔ علت و معلول حکمفرماست اما حقیقت انسان عمل نیست زیرا عمل ناشی اززندگی خواهی وخودخواهی‌است واین ناشی از تکثر و بودن‌درجهان حوادث وطبیعت‌است . حقیقت اراده مطلقست که‌واحداست و . البته آزاد ومختاراست چون او خود هستی است ومعلول علتی‌نیست وبه ترتب گرفتار هیچگونه قیدوبندی نتواند بود واشخاص‌هم‌چون مرتبط بحقیقت‌اندبهرهٔ از وحدت دارند وهرقدر باین‌عالم‌وحدت نزدیکتر باشند آزادتر ومختار ترند . هرکس

Esthétiques (۱)

فطرت ومنش خودرا بآزادی اختیار کرده‌است اما چون بجهان حوادث و طبیعت آمده است آزادی خودرا ازدست داده‌است .

شفقت بسیار خوب‌است وبنیاد اخلاقست اما سعادت وآزادی تام درسلب کلی اراده وخواهش است . آن‌چیزی که بودائیان نیروانا ۱ مینامند یعنی پیوستن بدریای نیستی و محو کردن‌خود دروجود کل آن‌حالتیکهٔ عرفای ما فناء فی‌الله خوانده‌اند وآن ترك دنیا و لذاید نفسانی است مخصوصاً خود داری از عشق و از آمیزش با زن تا این که کشتن نفس ومعارضه با خود خواهی از افراد اشخاص تجاوز کرده نوع را نیز شامل شود .

پس فلسفه شوپنهاوررا میتوان گفت همان عرفان مشرق زمینی‌است فقط مبنای آن مختلف است وبوجه علمی بیان شده‌است ارادت اورا ببودا پیش ازین گوشزد کرده‌ایم و در احوال او نوشته‌اند مجسمهٔ کوچکی از بودا همیشه درپیش‌چشم داشت در کتاب خود نیز بارها بتعلیمات بودائیان و بنوشته‌های ایشان وحتی بصوفیان و افلاطونیان اخیر وهمه کسانیکه مشرب عرفان داشته‌اند استناد کرده واز سعدی ماهم مکرر نام برده است . مسیحیت‌را نیز از آن‌جهت که رهبانیت وترك‌دنیا ورهبانیت را ترویج کرده میپسندد و حضرت عیسی را از این‌رو مرد بزرگی میداند اما بودارا ازاو بالاتر میخواند .



شك نیست که فلسفهٔ شوپنهاور از بعضی جهت بدیع است و هوشمندان را بفکر های تازه میاندازد اهمیتی که باراده داده وجهان را یکسره نمایشی از آن بروز نموده و نیروهارا بطور کلی انواعی از اراده شمرده وتحقیقاتیکه در موسیقی کرده و بنیادی که برای اخلاق گذاشته بسیار جالب توجه است ، بصیرت وحدت‌وجودی وعرفانی و مهابتی که برای نفس قائل شده و آرائی که درباره عشق ظاهر کرده هرچند در معنی چندان تازگی ندارد ولیکن چگونگی بیان‌وتوجیهاتش بدیع است و میتوان منکر شد که محققی با شهامتست . اما در تمامی ودرستی [illegible] حرف بسیار میرود ومناقشه فراوان برمیدارد که صاحب نظران پس از تامل درمییابند گذشته از اینکه غالب آراء او فرض‌وادعاست واگراحتمال صحت در [illegible] میرود [illegible] میتوان [illegible] کرد و آنگهی این مشکل همواره باقی است که [illegible] وصلاح‌را بفساد میکشاند ؟ آیا واقعاً لذت وخوشی [illegible] که کل‌وجود طفیل‌هستی اوست بداست ؟ [illegible] چنانکه شوپنهاور مدعی‌است شایسته اعتراض و [illegible] عکس آنرا میتوان معتقد گردید وچرا نگوییم [illegible] دشمنی و خوشی‌وناخوشی ما بسته باحوال و اخلاق خود ماست [illegible]

Nirvana(۱)

وچون برنمیآید ازروزگار مینالیم .

اما بدبینی شوپنهاور و نتیجهٔ که ازآن میگیرد امری‌است بکلی‌شخصی‌وناشی از احوال و اخلاق وجزیان زندگی اوست طبعاً سودائی وبرسوء ظن وحساس و تند مزاج و خودپسند وپر توقع بوده است برای امر معاش احتیاج بکار نداشته وهمت بکاری نمیگماشته است بتن آسائی مایل ودرمقابل شداید کم تحمل بوده ومحبت مادر نچشیده ودر معاشرت بازن‌ها ناملایمت دیده واین‌جمله درفکر اوتأثیر کرده‌و باین مجرا انداخته‌است .

شوپنهاور دراواخر عمر کتاب دیگری بچاپ رسانید بنامیکه میتوان آنرا ملحقات وضمائم ترجمه نمود(۱) درآنجا نکته سنجیهای لطیف دربارهٔاموردنیا نموده‌و دستورهای نیکو برای خوشی زندگانی داده مبنی براینکه مال بهترین‌وسیله سعادت نیست بلکه عقل‌و علمست و اینست آنچه ممکن‌است سلطهٔ اراده وخواهش‌رایك‌اندازه تخفیف دهد وعلم برای نفس مانند دهنه وافسار است برای اسب سرکش وهرچه‌بیشتر براحوال نفس خود معرفت بیابیم بیشتر براومسلط میشویم آنکس که اقالیم‌رامسخر میکند هنری ندارد‌هنر آنکس دارد که نفس‌خودرا مسخر نماید پس باید بحکمت گرائید و تحصیل دانش همه بکتاب خواندن نیست باید درکارها فکر و تأمل کرد آگاهی برافکار دیگران نیز البته سودمند است اما اگر بخواهید بدرستی‌ازاین راه بهره ببرید اصل نوشته‌های بزرگان‌را بخوانیدنه‌نقل‌وشرح وتفسیری که دیگران کرده اند وخلاصه اینکه برای انسان مغز پر وکیسه تهی بهترازمغز تهی وکیسه پراست و شرف انسان باینست که چیست نه باینکه چه‌دارد ومعلومات بیغرضانه تنها بوی خوش‌و عبیری‌است که بتواند گندوکثافت نفسانیت‌را بپوشاند .

فصل دوم

حکمای فرانسه

ملاحظه فرمودید که درسدهٔ هیجدهم‌دانشمندان فرانسه درفلسفه بیشترنظر انتقاد و عیب‌جوئی نسبت بمذاهب پیشینیان داشتند وفلسفهٔ خاصی اتخاذ نکردند جز یکنفر کندیاك که مذهب مخصوصی آورد وهمه اعمال ذهنی وعقلی انسان را ناشی ازحس دانست وازاینرو اووپیروانش‌را اصحاب حس خوانده‌یم .

درآغاز سدهٔ نوزدهم پس‌ازانقلاب بزرگی که درفرانسه روی داد افکار پریشان شد بعضی بمذاهب قدیم فلسفی برگشتند وعقایدی اختیار کردند که باتعلیمات دین مسیح و مخصوصاً کاتولیك سازگار میدانستند ایشان را بنامی خوانده‌اند که شاید بتوان اهل سنت(۲) ترجمه نمود . جماعتی دیگر دنبالهٔ تحقیقات کندیاك‌را گرفتند و

---

(۱) parerga et paralipomena (۲) Traditionalistes

تسرفاتی درآن بعمل آوردند و بنیاد تحقیقات ایشان بحث در چگونگی تصورات و مفهومات بود (۱).

تحقیقات این دانشمندان البته یك‌اندازه علم روان شناسی را تکمیل نموده‌ولیکن آن اهمیت را نداردکه در این مختصر بمعرفی ایشان بپردازیم. نخستین حکیمی که‌در آن روزگار در میان فرانسویان شایستگی داردکه قدری اوقات‌خودرا مصرف‌او کنیم مندوبیران (۲) است.

بخش اول

مندو بیران

در سال ۱۷٦٦ زاده و پنجاه و هشت سال روزگار گذرانیده‌است برخلاف اکثر حکما اهل مدرسه و تعلیم و تعلم نبود بلکه از رجال حکومت ودولت‌شمرده میشد و طبعش بسیاست رغبتی نداشت از معاشرت و رفت وآمد در مجالس‌ومحافل‌تمتعی نمیبرد و بخلوت نشینی و تفکر مشتاق بود و مطالعه در احوال‌نفس را دوست‌میداشت‌ودرآن موضوع تحقیقاتی‌بعمل آورد که در تأسیس‌وتکمیل علم روانشناسی اهمیتی بسزاداشته واورا از حکما بشمار آورده است تا آنجاکه فرانسویان اورا بزرگترین‌حکیم الهی فرانسه در سدهٔ نوزدهم دانسته اند.

باآنکه درآغازعمرزیر دست کشیشان‌پرورده‌شده بوددراوایل‌امراعتنائی بتعلیمات دینی نداشت سپس هرچه در مراحل زندگی پیش رفت و بقول خود او هوا‌وهوس آرام و پرده ازروی عقلش برداشته شد بیشتر متوجه دین وامور باطنی گردید.

چنانکه اشاره کردیم مندوبیران اشتغال بعلم را پیشه ساخته بود ومطالعه فلسفی رابرای تهذیب وتکمیل نفس میکرد وچون طبیعتی بی آرام وحساس‌ومشوش‌داشت همواره در این جستجو بود که نفس بچه باید متکی شود تا در آرامی وخوشی و کمال استوار گردد و برای این مقصودشیوهٔ مخصوصی درتحقیق پیش گرفت [illegible] که پیشینیان بعضی از این وجهه در نفس نظر میکردند که جوهر است و [illegible] چگونگی جوهر اورا مطالعه مینمودند و بعضی بجوهریت [illegible] ومشاهده و تجربه آثاروعوارض اورا میجستند. [illegible] از آنروکه جوهر نفسرا نمیتوان‌شناخت آثار نفس هم عوارضند وتوجه [illegible] پس بمشاهدهٔ‌درونی پرداخت یعنی [illegible] خویس‌ازکجا میآید یعنی آنچه هرکس [illegible] میگوید [illegible] میشود.

زمانیکه مندوبیران [illegible] در [illegible] تحقیقات کندیاك نظرداشتند که معتقد [illegible]

---

(۱) Ideologie (۲) Maine de Biran

در ذهن انسان هست ذاتی او نیستند و در نفس بودیعه گذاشته نشده‌اند بلکه منشأ آنها حس است و در احوال کندیاك این معنی را بیان کرده‌ایم. منذ و بیران نیز این مذهب را پسندیده بلکه مانند بعضی از اصحاب حس بکلی مادی شده و معتقد بود که ذهن لوحی ساده است مانند شیشه عکاسی و تأثیرات و احوال خارجی بر آن وارد و نقش نمیشود و بعضی از آنها میماند و بعضی محو میگردد و نفس عبارت از این احوال است .

بعضی از محققان هم چیزی که مزید کرده بودند این بود که قوای نفس تنها ناشی از احساسات وارده از خارج نیست بلکه احساسات درونی خود بدن هم در آنها مدخلیت دارد و منذو بیران نیز این معنی را دریافت و از خود کشفی بر آن افزود و آن این این بود که بسیاری از تصورات انسان تنها از حس ساخته نمیشود بلکه حرکت اعضاء بدن در آن دخالت تام دارد چنانکه اگت توجه شود دریافته میشود که دو عضو از اعضاء بدن که بسیار پرحرکت میباشند یکی دست است و یکی چشم و قسمت مهم علم انسان باشیاء مثلا جسمیت و نرمی ودرشتی و شکل و وضع و ابعاد آنها بواسطهٔ حرکات دست و چشم حاصل میشود

مذهب کندیاك در باب منشأ علم انسان اگر درست و تمام بود نتیجه این میشد که نفس در تحصیل علم فقط جنبه انفعالیت دارد . ولیکن از مطالعات منذو بیران معلوم شد چنین نیست بعضی از تأثرات نفس مانند تأثر از رنك و بوها البته انفعالی ولیکن بسیاری از معلومات هم هست که در کسب آنها نفس جنبه فعالیت دارد باین معنی که بعضی از مانند ادراك شکل و نرمی و درشتی اشیاء برای نفس حاصل نمیشود مگر اینکه بعضی از اعضاء بدن مخصوصاً چشم ودست را حرکت بدهد تا اشیاء را با حرکت لمس کند یا از نقطه های مختلف ببیند و این حرکتها ارادیست یعنی ناشی از فعالیت نفس است و اگر درست تأمل کنیم می بینیم تأثر انفعالی بانسان علم نمیدهد و ادراك واقعی حاصل نمیشود مگر اینکه قوهٔ اراده بکار برده شود و حرکتی صورت بگیرد وازینرو دانسته میشود که علم روانشناسی با علم وظائف اعضاء بدن نیز مرتبط است .

و از نخستین تحقیقات منذو بیران این بود که تأثرات انفعالی چون تکرر یافت و عادت شد کند میشود و کم کم نفس از آنها غافل میگردد وحس نمیکند اما تأثراتیکه مربوط بفعالیت نفس و اراده است عکس اینست یعنی بتکرار و عادت قوت میگیرد و نفس وفکر و انسان هرچه از اخلال تأثرات انفعالی آسوده‌تر شود بیشتر ترقی میکند

گفتیم منذو بیران در مطالعه نفس میخواست معلوم کند که علم انسان بنفس خود از کجا میآید یعنی چه میشود که هر کس ادراك «من» بودن خود را میکند. نتیجه‌ای که ازین مطالعات گرفت این بود که منشأ این علم همان قوهٔ ارادی اوست باین معنی که چون برحرکت دادن عضوی یا چیزی اراده میکند در مقابل این اراده معاوقه و مقاومتی میبیند و برای دفع آن عایق جهد و کوشش مینماید این کوشش و فعالیتی که برای دفع معاوقه بخرج میدهد مایهٔ علم او بوجود خود یعنی «من» یا نفس میباشد و کوشش ممکن

نیست مگر اینکه حرکتی واقع شود وحرکت‌اراده لازم دارد ونفس یعنی آنکه‌میگوید «من»همان اراده است پس حقیقت نخستین یعنی امری که تابع امردیگرنیست واصالت دارد کوشش یا اراده‌است بعبارت دیگر ارادهٔ انسان‌چون بعایق برمیخورد وبرای‌دفع آن کوشش میکند بوجود «من» پی‌میبرد وهرچه کوشش بیشتر باشد «من» بشخصیت خود بیشتر متوجه میشود وچون انسان بهیچ‌چیز علم پیدا نمیکند مگر اینکه ادراك نفس خودرا داشته باشد پس کوشش مطلقا مایه علم‌است حتی‌علم‌هم بمفاهیم فلسفی مانند جوهر وقوه وعلت ووحدت وهویت وغیره آنها

میان مندوبیران ودکارت میتوان مشابهتی قائل‌شد ازاین‌رو که هردو«من» یعنی نفس‌را مبدأ وحقیقت نخستین گرفته‌اند جزاینکه دکارت پس ازتوجه بمبدأ بودن نفس آنرا جوهری‌پنداشت مقابل جسم‌ودرتعریف‌او گفت نفس‌جوهری‌است صاحب‌فکر چنانکه جسم جوهری‌است صاحب ابعاد . اما مندوبیران همان اراده را نفس دانست . دکارت گفت‌میاندیشم(فکردارم) پس هستم مندوبیران‌میگوید میخواهم (اراده دارم) پس‌هستم دکارت وحکمای‌دیگرعلم و اراده را حوال نفس دانسته اند و زینروست که مالبرانش علت آن‌احوال‌را جست و گفت خداست ولایبنیتس مناسبت نفس‌را بابدن جست وگفت همسازی پیشین‌است ولیکن‌مندوبیران نفس‌وبدن‌را زیکدیگر جدا نکرد و گفت نفس همان اراده است مطالعه درجوهر نفس چنانکه حکمای پیش‌میکردند بیهوده ست چون جوهررا فهم نمیتوان کرد اصحاب حس‌هم‌در اشتباه فتادند زآن‌رو که بجای ینکه«من» رااز‌درون مطالعه کنند آنرا مانند آثار طبیعت خارجی نگاشته درتحقیق‌خود بشیوهٔ علوم طبیعی رفته ند وتوجه نکردهٔ ند که‌در مورطبیعی علت ومعلول همانا مقارنهٔ دو امر یاپی‌درپی آمدن دوامر ست ومسلم نیست که امر ولی درحقیقت علت‌وموجد امردومی باشد اما نفس یا اراده بحقیقت علت حرکت وموجد ست .

چنانکه اشاره کردیم مطالعات منوبیران دربارهٔ نفس نکته کمال اهمیت دارد وسررشته در زی بدست هر تحقیق ذ دهوور ز مؤسسین علم روان شناسی بشمار آورده‌ست ولیکن هر مطالب در دربارهٔ وکرده که‌عقیده او دراینکه نفس همان اراده ست سخنی ... نیست زیر اراده مرید لازم دارد و خواهندگی بیخواهنده مفهوم بیموضوع ست باید حکمای آلمان بر مرحله کرد که این‌مبحث‌را چگونه مورد تحقیق قرار داده ند

در آغاز سخن گفتیم مندوبیران مطالعه درنفس‌را برای تحقیق ... حضور آرامی طبع خود میکرد کنون گوئیم در ... دردورهٔ ... چندین مرحله‌پیموددر آغاز امر بکلی فلسفهٔ مادی‌را ... چون چندی گذشت دراحساسات خلاقی رواقیین متمایل‌شد ومذهب آن گروه‌را پسندید سر ... آخرعمر ... و تعلیمات مسیحی‌را دلنشین‌ ... ونزدیک‌است ... تا آنجا که بعضی از

کلماتش چنین برمیآید که تجلیات اشراقی برای او دست میداده است

ماحصل فلسفه که مندو بیران دراواخر عمر داشت اینست که زندگانی انسان سه پایه وسه مرحله دارد مرحله حیوانی ومرحلهٔ انسانی ومرحله ملکوتی مرحلهٔ حیوانی آنست که مدار امرش فقط تأثرات حس است همان تأثراتی که بعادی کند میشود ودراین مرحله به «من» بودن خوددرست پی نبرده وزندگانیش انفعالی وتخیلی است چنانکه در کودکان میبینیم مرحلهٔ انسانی مرحله ایست که شخص تعقل وتفکر میکند واراده واختیار دارد و من بودن خودرا بخوبی درك مینماید . مرحله ملکوتی زندگانی عشق است ومقامی است که انسان ازشخصیت ومنی گذر کرده جویای اتصال بحق میشود زیرا که انسان حدوسط میان طبیعت وخداست وباین هردوطرف میتواند اتصال یابد اگر تسلیم حسیات وانفعالات شد در فروترین احوال باقی میماندواگر قوهٔ روحانی خودرا پرورد بخدا نزدیك میشود بهردووجه شخصیت ومنی را ازدست میدهد بوجه اول درطبیعت مستهلك میگردد و بوجه دوم در خدا فانی میشود .

خلاصه اینکه مندو بیران که درجوانی طبیعتی بی آرام داشت وازآلایشهای بدنی آزارمیدید وجویای استقلال نفس بود عاقبت رهائی وآرامی خاطررا درفناءفی الله دریافت وروی همرفته میتوان گفت فلسفه مندو بیران را بافلسفه شوپنهاور مناسبتی تمام است در صورتیکه مندو بیران برشوپنهاور زماناً مقدم است ولیکن شوپنهاور هم از تحقیقات مندو بیران بیخبر بوده است

بخش دوم

ویکتور کوزن

یکی دیگر ازدانشمندان که دراین دوره باید نام ببریم ویکتور کوزن(۱) است که درسال۱۷۹۲ بدنیا آمده ودرگذشته است واودرآغاز استاد دانشگاه بود سپس رئیس دانشسرا و عضو شورای عالی فرهنك شد آنگاه داخل درطبقه اعیان گردید وبوزارت فرهنك دولت فرانسه نیزرسید ودر وزارت خود تعلیمات ابتدائی فرانسه رابراساسی استوار نمود مردی متبحر ودر نویسندگی وسخنوری نیز زبردست بوددرتدریس بیانی شیوا داشت ودردانشجویان تحریك ذوق وشوق فراوان مینمود .

بواسطه حسن بیان وتشویق وترغیبی که میکرد واعتبارات ومحبوبیتی که دریافت بارارفلسفه را که ازسده هیجدهم بعد درفرانسه سردشده بود دوباره گرم کرد اماخود فلسفه بدیعی نیاورد بلکه روش التقاطرا پیش گرفت

توضیح آنکه ویکتور کوزن مانند لایبنیتس معتقد بود که حکما آنچه را اثبات کرده اند درست است وآنجا بخطا رفته اند که چیزی را نفی کرده اند ونیز گمان داشت که در حقیقت هرمعلومی باید بدست آید آمده است وحکمای پیشین گفته اندوکاری که باقی مانده

(۱) Victor Cousin

بست که از گفته‌های پیشینیان آنچه درست است اختیار کنیم
بعقیده ویکتور کوزن همهٔ افکار حکمای پیشین‌را میتوان بچهار مذهب اصلی رآورد یکی مذهب اصحاب تصور«۱» (یااصالت عقل) یعنی کسانیکه‌معانی و مفاهیم قلی‌را حقیت واصل میدانند دوم مذهب اصحاب‌حس (۲) که‌حس‌را منشأ علم‌میپندارد. بوم مذهب شك‌وتردید (۳) که گمان دارد علم قطعی برای انسان میسر نیست .
بهارم مذهب اهل باطن«٤» یعنی کسانیکه میان نفس وخدا رابطهٔ مستقیم‌قائلندو برای رك حقایق واسطه عقلی واستدلالی را واجب نمیدانند وذوق وگواهی دل‌را کافی می ندارند واین مذاهب هیچیك بتنهائی تمام ودرست نیست و هیچکدام‌راهم مطلقا باطل میتوان دانست وباید ازهریك ازآنها حق‌را گرفت وباطل‌را انداخت واین‌عمل ماپیش زین التقاط خوانده‌ایم واگر بخواهیم فارسی بگوئیم شاید گلچینی مناسب باشد و طور کلی میتوان گفت تمایل او بجمع آرا وسازش دادن آنها بایکدیگر بود
بنابرین عقیده که‌تاریخ‌اندازه حق‌هم هست ویکتور کوزن بتاریخ فلسفه اهمیت سیار میداد بلکه آنرا جزء لاینفك فلسفه می گذاشت ودرمیان فرانسویان او را نیاد کننده تاریخ فلسفه دانسته‌اند .
گلچینی ویکتور کوزن درفلسفه بیشتر ازحکمای‌فرانسه وآلمان‌واسکاتلند بود . روان‌شناسی را مبدأ فلسفه و وسیله برای رسیدن بحکمت علیا میدانست بمشاهده و فکیك امور از یکدیگر و قیاس عقلی ولیکن درگلچینی مسلك معینی‌راهم بدست میداد و آن تجرد نفس بود که اروپائیان فلسفهٔ روحی میخوانند (٥) در مقابل لسفهٔ مادی (٦) •
درروان‌شناسی عقیده‌اش این بود که قوای [illegible] تنها حس و [illegible] وقوه سومیهم درکار است که عقلست و عقل اصولی دارد وآنها را درمورد[illegible] که ازدوقوهٔ دیگر بدست میآید بکارمیبرد . اصول عمده عقلی یکی اصل علیت (۷) است و یکی اصل جوهریت (۸) پس هرگاه [illegible] را تصدیق میکنیم [illegible] «من» یعنی نفس ازآن نتیجه میشود و چون [illegible] حس تطبیق میکنیم جسمانیات و طبیعیات را درك میکنیم وچون [illegible] که [illegible] موجود [illegible] خود نیستند جوهر مطلق [illegible] که او خداست
درحکمت ویکتور کوزن چون‌دقت کنیم [illegible] وحدت‌وجود [illegible] میشوند [illegible] متدینان قشری مسیحی دست ردی سینهٔ و نیز [illegible] شده [illegible]

Scepticisme ۳ Sensualisme ۲ Idéalisme (۱)
Matérialisme ٦ Spiritualisme ٥ Mysticisme ٤
Principe de substance (۸) Principe de causalité (۷)

بخش سوم لامنه

لامنه

یکی دیگر ازحکمای فرانسه که‌ازنویسندگان بزرگ شمرده میشود لامنه (۱) است (ولادتش در۱۷۸۲ ووفاتش در ۱۸۵٤) واو داخل درزمرهٔ کشیشان کاتولیك بود اما بسبب عقایدی که اظهار کرد در نزد اولیای دین کاتولیك مردودشدومخالفت خودرا آشکار کرد.

فلسفهٔ لامنه مأخوذ ازاصول‌واساس مسیحیت‌است باعقاید عرفانی‌وذوقی وخلاصه‌اش اینکه وجود دونحوه دارد نحوه نامحدودی که‌متعلق بذات‌باری است و نحوهٔ‌محدودی که متعلق بمخلوقست.

وجود مطلق وجود مخلوقات را دربرداشته وخلقت هماناظهور آن‌هاست. عمل خلقت‌را خداوند ازروی رأفت ومحبت کرده وفداکاری نموده است چنانکه مخلوقات هریك میمیرد تاحیات‌بمخلوق دیگر انتقال یابد.

وجود مطلق سه‌جنبه اصلی دارد که هریك تمام وجودند اما ازیکدیگرمتمایزند اول‌جنبهٔ قدرت. دوم جنبهٔ عقل. سوم جنبهٔ‌عشق واین سه‌جنبه‌است که‌درمسیحیت بعنوان اب وابن وروح‌القدس‌درآمده‌است واین‌سه‌جنبه درنفس انسان بصورت‌اراده وعقل‌وعشق ظهور دارد ودرعالم طبیعت بصورت الکتریسته ونور وحرارت درآمده‌است

حقیقت وجود روح‌است حتی اینکه ازجسم هم‌آنچه حقیقت‌دارد روح‌است‌وماده‌حد اوست چون هرچه مخلوقست محدوداست پس‌هرمخلوقی مادی‌است اگرچه نفس انسان باشد وروح مجرد مطلق جزخدا نیست.

خلقت ظهور تدریجی تصاعدی ذات حق‌است درزمان ومکان‌ورو بکمال میرودأما هیچوقت بکمال نمیرسد چون‌اگرکامل باشدمخلوق نخواهدبود مراحل تکامل‌ازموجودات بیجان آغاز میشود وبموجودات جاندار میرسد درمراحل پست که‌ماده‌غلبه‌داردعالم‌عالم اضطراراست هرچه بالا میرود عقل غلبه میکند عالم، عالم اختیار میشود.

بدی وشر وجود حقیقی ندارد بلکه‌اثر محدودیت عالم خلقت‌است ونتیجهٔ کشمکش میان دو اصلست یکی اصل اتحاد وعشق که‌رو بخدا دارد ودیگری‌اصل‌اختلافات‌وتنافی که سوی خوداست پس هرفردی مکلف‌است که‌تسلیم اتحاد شود که‌خود پرستی‌اصل شراست و آنکه اصل خیراست عشق‌است.

زیبائی حقیقی ظهور حق‌است در طبیعت وصنعت بشری که مقصود ازآن ایجاد زیبائی است جز تقلیدی ازصنع الهی چیزی‌نیست

اینست نمونهٔ سیار مختصری ازتحقیقات لامنه‌که‌شرح آن تفصیل‌داردامامضرورت ندارد و این‌حکیم درفلسفهٔ خود منفرد مانده‌است وکسی‌ازاوپیروی نکرده‌است

---

(۱) Lamennais

بخش چهارم

اگوست کنت

بهرهٔ اول شرح زندگانی او

حکیم فرانسوی این دوره که تعلیماتش درافکار مردم قرن اخیر تأثیر کلی داشته است اگوست کنت (۱) نام دارد درسال ۱۷۹۸ متولد شده وتاسال ۱۸۵۷ زیسته است استعداد علمی فوق العاده داشت چنانکه درهیجده سالگی درریاضیات استاد بودو بتدریس پرداخت یك چندهم برای مدد معاش دبیری سن سیمن (۲) وهمکاری بااورا پذیرفت و سن سیمن نیز مردی دانشمند بود که اصلاح هیئت جامعه در نظرداشت ومصاحبت او در فکر اگوست کنت تأثیر بخشید چنانکه درفلسفه اش آثار افکارسن سیمن آشکاراست

اگوست کنت دربیست وهشت سالگی مجلس درسی درخانهٔ خود فراهم کرد که عقاید علمی وفلسفی خویش را بیان نماید تحقیقاتش چندان قابل توجه بود که بعضی از دانشمندان درجهٔ اول زمان در مدرسش حاضر میشدند اتفاقاً بعد از مجلس سوم و سختی کار و شداید زندگانی اختلال دماغ پیدا کرد وچندین ماه بستری بود چون بکلی شفا یافت دو سال بعد همان مجلس درس را دوباره دایر نمود وپس از چندی آن درسها را بنگارش در آورده بچاپ رسانید وآن کتابی کلان است ودورهٔ فلسفهٔ تحققی (۳) نام دارد ومهمترین اثر اوست ،

زندگانی اگوست کنت بخوشی نگذشته است اشتغال بامور علمی وفلسفی بومجال نمیداد که بفکر وسعت معاش باشد طبع مستقل هم داشت که با کسی سازگار نمیشد و از حسن معاشرت عاری بود حتی مصاحبت زوجه هم برای او خوش و فرحبخش نبود گرچه ظاهراً تقصیر ازطرف خوداو بوده است درهرحال پس ازچندین سال همسری از یکدیگر جدا شدند در چهل وهفت سالگی بزنی جوان دلباخت و آن زن پیش از آنکه مزاوجت واقع شود درگذشت اما دانشمند تاآخر عمر مهر او را از دل بیرون نکرد و همواره با نهایت باسوز وگداز ازاو یاد میکرد وهمهٔ یک روز زیارت خاکش میرفت و ... محبت چشید وتغییر حالی پیدا کرد که شاید درافکارش هم تأثیر بخشیده باشد

گذشته ازاخلاق معاشرتی احوال اگوست کنت عجیب وصفاتش غریب بود ... واستقامت وفکر مستقل داشت وخیرخواه عالم بشریت بود وحیاتش ... سیر میکرد قوهٔ کار وحافظه اش عجیب بود ... و در تحقیقات علمی وفلسفی همه ازذخیرهٔ حافظه مصرف کرد ...

(۱ Auguste Conte (۲ Saint Simon

(۳ Cours de Philosophie Positive

ومسوده محتاج نبود مطالب يك فصل بلكه يك كتاب را هرقدر غامض و پیچیده بود در ذهن جمع آوری ومرتب میکرد سپس بيك نفس بنگارش میپرداخت ،

تصنیف اصلی او همانست که دورهٔ فلسفهٔ تحققی نام دارد و درین کتاب فلسفهٔ تحققی را بنیاد گذاشته است تصانیف دیگرهم دارد از جمله یکی که موسوم به سیاست تحققی(۱) است رسالات دیگرهم دراخلاق و فلسفه وامور اقتصادی تهیه میکرد که عمرش بانجام آنها وفا ننمود واز عجایب امر او اینست که درسالهای آخر زندگانی دیانتی باسم دیانت انسانیت تأسیس نمود وجمعی باو گرویدند ودرضمن بیان عقایداودرین باب هم اشاره خواهیم کرد.

بهره دوم تعلیمات او

۱ ـ مراحل سه گانه علم و فلسفه

اصل منظور اگوست کنت اصلاح هیئت اجتماعیه یعنی مدنیت است بعبارت دیگر تأسیس سیاست نیکو ودرست ولیکن حصول این مقصود را بانقلاب وتبدیل اوضاع ناگهانی یازور میسر نمیداند بلکه معتقداست که باید علم سیاست درست شود یعنی عمل وفن سیاست مبتنی براساس علمی باشد وافکار با اوضاع مقتضی زمان مأنوس گردد و اوضاع سیاست برمدنیت مبتنی باشد یعنی برترقی معلومات و افکار وآداب که هیئت جامعه دارای فلسفهٔ معین روشنی باشد وسیاست برآن متکی شود ازآن رو که نشو و نمای هیئت اجتماعیه قانون واحد طبیعی دارد که نمیتوان مختل نمود اهل سیاست باید آن قانون را بدست آورند تا بتوانند پیش آمد امور را پیش بینی کنند برای اینکه آن پیش آمدهارا که ناچار واقع میشود بمجرائی بیندازند که زحمتش برای هیئت اجتماعیه کم و پیشرفتش آسان باشد.

بعبارت دیگر باید فلسفهٔ تاریخ را بدست آورد زیرا که چون دراحوال اجتماعات تأمل میکنیم میبینیم اوضاع آنها استوار نمیشود مگر اینکه افکارشان متوافق باشد و عقاید واصول مشترکی داشته باشند که جهت جامعه ایشان بوده وآنانرا بیك سو ببرد ودر سیر وسلوکشان اختلاف روی ندهد که مانع پیشرفت کارشان شود وهرقومی باید گروهی ازدانشمندان داشته باشد که آن اصول وعقایدرا ترتیب دهند و تنظیم کنند وقائد افکار قوم باشند زیرا که تشکیلات وانتظامات جامعه بسته بآداب واخلاق مردم است و آداب واخلاق مبتنی براصول وعقاید ایشان است ودانشمندانیکه باید رهبر جماعت باشند برای تأسیس اصول وعقایدی که پیروی آنها مایه رستگاری قوم باشد و بنیاد هیئت اجتماعیه را استوار کند باید در فلسفه تاریخ تأمل نمایند.

Systeme de politique positive (۱)

بنا بر تحقیقات اگوست کنت از تامل در فلسفهٔ تاریخ دانسته میشود که هر رشته ای از معلومات انسان بمرور زمان سه مرحله می پیماید: مرحله ربانی(۱) که تخیلی است مرحله فلسفی(۲) که تعقلی است مرحله علمی(۳) که تحققی است. مرحله ربانی آنست که جریان امور طبیعت را ناشی ازارادهٔ فوق طبیعت میدانند واین مرحله نیز چنددرجه دارد : در آغاز مردم بخیل و قیاس بنفس کردد اراداتی را منشأ جریان امور دانسته آنهارا در اشیاء مخصوص قرار میدهند و چون آن اشیاء را مؤثر در وجود میدانند برای مساعد کردن آن ارادات نسبت بخود بپرستش آنها قیام میکنند. کم کم چون تخیل انسان قوت میگیرد از پرستش اشیاء منصرف شده موجودات غیر مرئی فوق طبیعی قائل میشود وجریان امور را منوط بارادهٔ ارباب انواع وجن وملك وديو وپری می پندارد سرانجام دراین مرحله چون عقل ترقی میکند معتقد بیك مؤثر غیبی میشود و بتوحید میگراید.

مرحله فلسفی آنست که عقل انسان برتجرید و انتزاع توانا شده وجریان امور طبیعترا منتسب بقوائی میکند که خودشان نهانی و آثارشان آشکاراست در این مرحله عقل انسان برای امور وعلت فاعلی و علت غائی میجوید و بجوهر های مادی ومجرد قائل میشود وآنجا نیزقوا وعلل را درآغاز فراوان میپندارد سپس کم کم آنهارا جمع آوری میکند و سرانجام منتهی بیك علت مینماید که آنرا طبیعت میخوانند.

فرق این مرحله با مرحله پیش آنست که استدلال وتعقل جای تخیل را گرفته و تصورات و مفهومات عقلی بجای اشیا واعیان نشسته اند ولی باز فکر مردم دنبال حقایق مطلق باطنی و نهانیست که بدرستی بآنها نمیتواند پی ببرد.

بعقیدهٔ اگوست کنت مرحله فلسفی با مرحله ربانی در واقع تفاوتی ندارد فقط صورتش معقولتر است در عوض چون عقل بمقام استدلال واحتجاج وچون وچرا رسیده است کم کم افکار متزلزل میشود وشبهات پیش میآید ورشته های محکمی که زندگیرا بیکدیگر پیوند داده بود سستی میگیرد یا ازهم میگسستد و سرانجام وضع زندگی اجتماعی اختلال می یابد پس این مرحله مرحله انتقال از مرحله اول و منزل آخر است.

در مرحله سوم که مرحله علمی و تحققی است تخیل وتعقل هردو تابع مشاهده وتجربه میشوند آنچه معتبر است امر محسوس مشهود است ومردم در این مرحله پی میبرند که علم فقط بر جزئیات تعلق میگیرد زیرا میبینند که در جزئیات علم هست و علم آنستکه جزئیات را تحت کلیات در آورد ولیکن مرحله علمی بامور مطلق کاری ندارد چون آن امور بمشاهده وتجربه در نمی آیند وفقط بتخیل وتوهم وتعقل در آنها بحث میشود و تخیل و تعقلی که مبنی بر مشاهده وتجربه نباشد فقط در علم معتبر ومسلم نیست وتجربه ومشاهده ادراك امور مطلق را نمیکند فقط امور نسبی و ظاهری را معلوم میسازد آنچه

---

(۱) Etat theologique (۲) Etat metaphysique

(۳) Etat Positive ou scientifique

برآن بطور مطلق میتوان حکم کرد این استکه بهیچ امر مطلق نمیتوانیم معرفت پیدا کنیم تنها روابط و مناسبات امور را بیکدیگر می توانیم بسنجیم حتی اینکه رابطه علیت و معلولیت حقیقی را نمی توانیم دریابیم و تنها مناسباتی که مابین امور میتوانیم درك بکنیم مناسبت همبودی (مقارنه) درمکان و پیاپی بودن (تعاقب) درزمان است و این مناسبات است که بقواعد کلی درمی آوریم و علم را می سازیم از جواهر و امور مطلق مانند جان وروان وعقل و ماده و علت نخستین که بادراك آنها نایل نمی شویم میگذریم و عارضه ها وخاصیتهارا که میتوانیم ببینیم و بسنجیم و اندازه بگیریم موردتوجه ساخته قواعد وضوابط آنهارا معلوم میکنیم و محقق می سازیم وازین روست که این مرحله را مرحله تحققی میخوانیم

یکی از پیروان اگوست کنت برای روشن کردن مراحل سه گانه علم برسبیل تمثیل میگوید چون مردم می بینند تریاك خواب می آورد وقتیکه درمرحله ربانی هستند اکتفا میکنند باینکه بگویند خواست خدا اینستکه تریاك خواب بیاورد و همینکه بمرحله فلسفی میرسند میگویند علتش اینستکه تریاك قوهٔ تخدیر دارد و باین بیان گمان میکنند حقیقت را دریافته اند اما کسیکه درمرحله علمی و تحققی است میگوید علتش را میدانم همین قدر تاثیر تریاك را بمشاهده وتجربه درمی آورم و با امور دیگر ازاین نوع میسنجم و قاعدهٔ کلی میگیرم

لفظ اروپائی که ما آنرا تحققی ترجمه کرده ایم (۱) وتحقیقی هم شاید بتوان گفت چندین معنی در بر دارد یکی اینکه موضوعش امور محقق است یعنی امور مشهود محسوس که وجود آنها منوط بفرض و خیال نباشد دیگر اینکه بحث آن برای زندگانی سودی می بخشد و قیل و قال بیحاصل نیست دیگر آنکه مباحث آن محقق و مسلم است و محل اختلاف و شبهه و تشکیك نیست و نیز روشن ومصرح ومشخص است و ابهام و اجمال ندارد دیگر اینکه مثبت است و درمقام نفی اموری که محل اختلاف است نمیباشد ومفاهیم و صوری را که در مرحلهٔ ربانی وفلسفی بذهن مردم جلوه گر شده رد نمیکند و وجود باری یا جوهر مادی یا مجرد و نفس وامثال آنهارا منکر نمیشود فقط میگوید چون میتوانم آنهارا محقق کنم موضوع بحث قرار نمیدهم.

باری در هریك از مراحل سه گانه نوعی از فلسفه ساخته میشود که متناسب با آن مرحله است در مرحله نخستین فلسفه دینی و ربانیست درمرحله دوم فلسفه مابعد طبیعه است درمرحله سوم فلسفه علمی وتحققی است. تاریخ تمدن بما مینماید که دورهٔ فلسفه ربانی و فلسفه مابعد الطبیعه بیهوده شده وامروز دیگر اذهان وافکار از آنها قانع نیست و فلسفه تحققی را اقتضا میکند وآن هنوز ساخته نشده است واز اینروست که خاطر مردم پریشان گردیده وسرگردانی روی نموده ودرافکار هرج ومرج دست داده

---

(۱) Positif

و جامعه سستی گرفته است .

تا وقتیکه فلسفه ربانی قوت داشت ومردم برآن اعتماد میکردند احوال اجتماعی وسیاسی منظم و تکلیفها معلوم و مشخص بود مثلا در اروپا در قرون‌وسطی که مذهب کاتولیك بر افکار تسلط داشت این نعمت برای هیئت اجتماعیه فراهم بودولیکن مرحله فلسفه ما بعدالطبیعه در رسید وآن نیز درآخر منتهی بچون‌وچرا گردید ورشته‌یگانگی گسیخته شد و احوال مردم باضطراب افتاد و چون بازگشت بآن مراحل ممکن نیست ناچار باید فلسفه تحققی یعنی علمی را بجوئیم تا بتوانیم برای مدنیت وسیاست وزندگانی اجتماعی بنیادی استوار بگذاریم و علم مدنیت را بسازیم .

حق اینست که مرحله تحققی علم را حکمای یونان آغاز کرده اند و لیکن شیوهٔ فلسفی (یعنی ما بعدالطبیعه) نزد ایشان غالب بود ومخصوصا پیروان ارسطو این شیوه را داشتند و روش تحققی را مهمل گذاشتند تا در سدهٔ شانزدهم وهفدهم فرنسیس بیکن انگلیسی وگالیله ایطالیائی ودکارت فرانسوی پا بمیدان تحقیق نهادند واین دوررا بخوبی بازکردند ولیکن باز درسدهٔ هفدهم و هیجدهم شیوه فلسفه ربانی ومابعد الطبیعه یکسره بر نیفتاد و هرچند روش علمی تحققی در این دوره پیشرفت نمایان کرد فلسفه تحققی هنوز ساخته نشده و مقصودی که از آن در نظر است بعمل نیامده است .

۲ - طبقه بندی علوم

پس غرض اگوست کنت اینست که تکمیل کننده مساعی بیکن و دکارت شود و فلسفه تحققی را تأسیس و افکار را در مرحلهٔ تحققی بدرستی متمکن سازد تامدنیت واحوال هیئت اجتماعیه از تشویش بیرون آمده بکمالی که درخور است برسد وچون فلسفه تحققی همان فلسفه علوم است وعلوم درسیر از مرحله ربانی و ما بعد الطبیعه بمرحله تحققی همه یکسان پیش نیامده و سرعت تحولشان یك اندازه نبوده است اگوست کنت علوم را باین طرز طبقه بندی نموده و آنهارا شش قسم قرار داده است از اینقرار :

۱ ـ ریاضیات ۲ ـ هیئت و نجوم ۳ ـ طبیعی (فیزیك) ٤ ـ شیمی ۵ ـ جان شناسی (معرفت حیات) (۱) ٦ ـ علم مدنیت (معرفت احوال هیئت اجتماعیه)

و بنا براین تقسیم راجع بعلوم نظری است زیرا که صنایع وفنون عملی از دایره فلسفه بیرون است هرچند مایهٔ آنها هم از علوم نظری گرفته میشود و از علومی که در آنها قاعدهٔ کلی استخراج میشود مانند علم زبان و ادبیات و تاریخ و مانند آنها در اینجا منظور نظر نمیباشد

نظمی که اگوست کنت در طبقه بندی علوم در نظر داشته است بستگی علوم ساده و بسیط بر آنها که ترکیب و تفصیلشان بیشتر است مقدمند چنانکه از مواضیعکه

(۱) Biologie

موضوع علومند آنها که تفضیل و خصوصیت و ترکیب و اختلافشان بیشتر است متکی بر عوارضی هستند که ساده‌تر و بسیط‌ترند و آنها را میتوان تابع اینها دانست یعنی امور ساده و بسیط مبدأ و مبنای امور مرکب و مختلط میباشند و دریافتن آنها هم آسان تر است پس علمی که از همه بسیط تر است بر همه مقدم است و هر علمی حقایق ماقبل را می گیرد و حقایق دیگر بر آن میافزاید چنانکه میبینیم ریاضیات متکی بر هیچ علم دیگر نیستند و موضوعاتشان ساده‌ترین اموراست و همه علوم دیگر محتاج بمعلومات ریاضی میباشند و علوم نجوم و طبیعی درواقع همان معلومات ریاضی است که درجسم بکاربرده شود و شیمی را میتوان فصلی از فیزیك دانست و جانشناسی یعنی معرفت حیات هم وجهی از شیمی و فیزیك است و علم مدنیت یعنی چگونگی زندگانی اجتماعی وجهی ازمعرفت حیات میباشد و درواقع علوم همه شاخه های یك تنه هستند وبنا براین بعقیدهٔ اگوست کنت میتوان گفت سراسر جهان ساختمانی است از اجسام در تحت قواعد ریاضی و علومی که نام بردیم جامع همه معلوماتند و ترتیب پس و پیش آنها هم چنانست که بر شمردیم اما این ترتیب نظر به پیش آمد طبیعی و زمانی است چه مبدأ همیشه ساده و بسیط است و منتها مختلط و مرکب است و لیکن اگر نظر باهمیت داشته باشیم آنکه مختلط تر است مهمتر است چنانکه از همه مهمتر علم دین است که منظور و مقصود اصلی است. و نکتهٔ دیگر اینکه علم هرچه بسیط تر است زودتر دو مرحله اول را میپیماید و بمرحله سوم میرسد چنانکه ریاضیات از دیرگاهی بمرحلهٔ علمی و تحققی رسیده و هیئت و نجوم و طبیعی و شیمی در قرون اخیر وارد این مرحله شده‌اند و جانشناسی تازه پا باین مرحله گذاشته و علم مدنیت که آخرین و مهمترین علوم است هنوز اساس علمی را در نیافته است ومنظور اگوست کنت اینستکه این علم را هم بمرحله تحققی برساند تا فلسفه تحققی که باید بنای درستی و بهبود احوال جامعه باشد کامل شود.

اگوست کنت پس از شماره علوم بترتیبی که ذکر کردیم در کتاب معروف خود موسوم بدورهٔ فلسفه تحققی علوم مزبور را یك یك مورد بحث قرار داده و شیوه و روش اصول وکلیات آنهارا بیان میکند و هریك از آنهارا منقسم بتقسیماتی مینماید و تحقیقاتی در آنها بعمل می‌آورد که اگرما بخواهیم در آن وارد شویم سخن دراز مشود و جای آن هم اینجا نیست و آنچه از تحقیقات او مقبول است امروز درضمن کلیات هر یك از علوم یا در فلسفه و منطق علمی امروزی بیان میشود بعضی از آن تحقیقات تازگی هم ندارد و از گفتهٔ پیشینیان گرفته شده است و کار بدیعی که اگوست کنت کرده همین استکه شیوهٔ علم تحققی را بخوبی بساز نموده و علم را سازمان داده و ازکلیه چون یك مجموعه و از آن مجموع یك فلسفه ساخته است و بعقیدهٔ او همهٔ امور طبیعت و آنچه متعلق بانسانست در تحت یك اصل و یك قاعدهٔ کلی در نمی آید اینقدر هست که همه علوم را میتوان بیك روش در آورد و علم باید جامعیت و کلیت فلسفه را داشته باشد و فلسفه

باید استحکام علم را داراشود وفلسفهٔ جزمجموع علوم که یکجا گرآورده شود وحاصل ونتیجهٔ آنها چیزی دیگرنتواند بود .

شیوهٔ تحققی علم البته درکمال استحکام واعتباراست ولیکن اگوست کنت دراین باب براه افراط رفته وبرعقایداو اعتراض وانتقادهم بسیارشده وبعضی از آنها حق است مثلا گفته‌اند شیوهٔ علوم تحققی را بیش ازحد لزوم بسط داده تاآنجا که اموراخلاقی و دینی را هم ازآن خارج نکرده است وروی‌همرفته طبقه‌بندی اوازعلوم نه کامل است نه بروجه صحیح است چنانکه مباحث مختلف روان‌شناسی را درضمن جان شناسی وعلم مدنیت مندرج ساخته وجزء علوم شماره نکرده وفنی مستقل ندانسته است ازآنرو که معتقد نبوده‌است که درنفس وقوهٔ عقل بتوان مطالعه‌درونی کرد ومیگوید درصورتی که‌ما همه اموررا بعقل میسنجیم عقل‌را بچه میتوانیم بسنجیم ونیزعلوم‌را زیکدیگر پر جدا دانسته وحدوسطی میان آنها قائل نشده‌است بسبب اینکه بتحول موجودات معتقد نبوده و انواع را بکلی ازیکدیگر متمایز پنداشته‌ست وحال آنکه‌دانشمندان امروزی معتقدند باینکه میان موجودات جاندار وبیجان وهمچنین میان گیاه و جانوران حدود فاصل قطعی نمیتوان یافت ونیز میدانیم که‌قوه‌الکتریک‌ونوروحرارت‌همه یک منشأ دارند وازخطاهای‌بزرگ‌اگوست کنت اینستکه زیاد عملی شده وعمرامتحصر بموری دانسته است که سود دنیوی آشکار دارد مثلاجستجو ازاحوال درونی ستارگان وتحقیق در عوالم ماوراء عالم شمسی وتفتیش درساختمان درونی جسم و جزء خرد نابید ک آن و دنبال کردن از موجودات ذره‌بینی وفرضهای بزرگ علمی ازقبیل فرض لاپلاس در هیئت عالم وفرض لامارک درنشو وارتقای جاندار ان و مانند این مسائل را بیهوده شمرده وازدائره علم بیرون پنداشته است

این اعتراضات بجای خود ولیکن اصولیکه اگوست کنت برای علم احیاز کرده امروزهم مقبول ومسلمست یعنی از یکطرف دانشمندان [illegible] که درعلم [illegible] تحققی پیشرفت و ازطرف دیگر بنیادی که اوبرای طبقه بندی علوم [illegible] کرده مصدقست وفقط اصلاحات جزئی درآن بعمل آورده‌اند

درهرحال چنانکه پیش گفتیم اگوست کنت درتقسیم وطبقه‌بندی علوم [illegible] باینکه ازعوارض وآثار طبیعت آنها که‌ساده ترند درظهور [illegible] هم مقدم واقع میشود وکم کم میرسیم بموری که [illegible] تفصیل و [illegible] ترکیب و تعقیدشان بیشتراست وهریک ازعلوم متأخر مبتنی برعلوم [illegible] کمیت و مقدار وعددبسیط‌ترین امورند [illegible] که علم [illegible] مقدمه همه علومست وپس‌ازآن‌علم بحول اجسام [illegible] که‌ترتیب [illegible] علم نجوم وعلم‌فیزیک وعلم شیمی‌ست [illegible] میرسیم بحول [illegible] تفصیل وتعقیدشان بیش‌ازاجسام بیجان‌است و بهمین‌جهت [illegible]

که گذشته از تفصیل و تعقیدش مبتنی بر علم باحوال اجسام بیجان است بعد از آن‌ها می آید.

واز این پنج علم ریاضیات دیری‌استکه مراحل اول‌را پیموده و بمرحلهٔ تحققی رسیده و هیئت و نجوم درسده شانزدهم و فیزیك درسده هفدهم و شیمی درسده هیجدهم وارد مرحله تحققی شده و اکنون درست در آن مرحله سیرمینمایند. جان‌شناسی‌را هم میتوان گفت تازه باین مرحله قدم گذاشته است. (۱)

از میان موجودات جاندار کامل‌تر از همه نوع بشر است و بشر بهیئت اجتماع زندگانی میکند پس آخرین و مهمترین علمی که خاطر مارا میتواند مشغول کند علم بچگونگی اجتماع بشر است که همه تحقیقات اگوست کنت و تأسیس فلسفهٔ تحققی مقدمه آن علم بود.

۲ـ علم مدنیت

تأسیس معرفت چگونگی اجتماع بشر از مفاخر اگوست کنت است و او بزبان فرانسه نامی برای این علم جعل کرده است (۲) که ما برای احتراز از درازی لفظ آنرا علم مدنیت ترجمه میکنیم.

البته بسیاری از دانشمندان پیشین از حکمای اقدمین تا زمان اگوست کنت در قواعد اجتماعات بشر نظر کرده بودند و تحقیقاتشان بنام حکمت عملی تدوین شده بود ولیکن دانشمند فرانسوی از وجهه دیگر در این موضوع وارد شد و آنرا مانند علوم متقدم بشیوهٔ تحققی درآورد و مبنی برمشاهده و تجربه کرد و احکام کلی در آن دریافت و در شمار علوم نظری قرارداد و چون ما آن‌را علم مدنیت خواندیم نباید باسیاست مدن مشتبه شود چه سیاست مدن موضوعش فقط یکقسمت از موضوعات علم مدنیتیست که اگوست کنت تأسیس کرده است و بعلاوه وجهه دیگر دارد.

کتاب فلسفه تحققی اگوست کنت که شش مجلد کلان است نصف بیشترش در علم مدنیت است گذشته از اینکه کتاب‌ها و رساله‌های دیگر نیز در این موضوع تصنیف کرده است زیرا که در این فن ما بند فنون دیگر بکلیات و بیان روش علم قانع نشده بلکه بنیاد آنرا نیز ریخته و نظریات مربوط بروان‌شناسی و علم اقتصاد و اخلاق‌را در آن مدخلیت داده و در این جمله از نظر فلسفهٔ تاریخ تحقیق کرده است و بهمین است که ما در این مختصر نمیتوانیم علم مدنیت را باز نمائیم و باید تنها بعضی نکات برجسته از تحقیقات اگوست کنت اکتفا کنیم.

عقیدهٔ اگوست کنت وقوع قضایای تاریخی‌را بخواست خدا توجیه کردن کافی

---

(۱) این بیان راجع بصدسال پیش است که اگوست کنت این تحقیقات‌را میکرد و در این یکصد سال علم جان‌شناسی بدرستی بمرحله تحققی در آمده است.

(۲) Sociologie وگاهی هم آنرا Physique sociale میخواند

نیست و باید دانست که آنها بمقتضیات مراحل مختلف زندگانی اجتماعی‌ومدنی‌مرتبط میباشند ونظریاتی‌را که ازشواهد تاریخی استنباطمیشود باید قوانین کلی‌طبیعت‌بشری سنجید وتطبیق نمود که‌اگر موافق نباشد صحیح نخواهد بود زیراکه جریان احوال سیاسی قانون معینی‌دارد وآن‌قانون‌را باید بدست‌آورد تابتاریخ بتوان علمیت داد و وقایع تاریخی‌را بتوان‌درتحت‌انضباط درآورد .

هیئت‌های اجتماعیه‌را میتوان ببدن انسان وحیوان تشبیه‌کرد وهمان موافقت و سازگاری که دراعضای بدن لازم‌است تا زنده وسالم بماند دراعضای جماعات هم واجب‌است وهمچنانکه جان شناسی یك علم‌است که بفصول وابواب تقسیم میشود علم مدنیت‌هم یك علم‌است که تاریخ وسیاست واقتصاد روانشناسی وغیر آن‌ها فصول‌و ابواب آن میباشد

درموضوعات هرعلم که وارد میشویم میبینیم امور متعلق بآنها دوقسم است سکونی(۱) وحرکتی(۲) سکونی اموری است که لازم وجود هیئت است و انتضام هیئت (۳) بسته باوست وحرکتی اموری‌است که‌لازم تحولات‌هیئتست وترقی(٤)هیئت بسته بآنهاست . مثلا علم بدن دوقسمت‌است علم تشریح وعلم وظائف اعضاء علم‌تشریح معرفت اعضای بدنست که لازم وجود و انتظام هیئت بدن میباشند وعلم وظائف اعضای معرفت عملیات وحرکات اعضااستکه تحولات وترقیات‌بدن‌از آن نتیجه میشودپس‌تشریح علم بامور سکونی‌است ووظائف اعضا علم بامور حرکتی است

درهیئتهای اجتماعیه همچون‌مانند بدن میباشندهمین‌دوقسم امورمحسوس است‌وهردو قسم بیکدیگر مرتبطند انتضام بسته بترقی‌است وترقی بسته بانتضام است

تحقیق امور سکونی مختصرش اینستکه مدنیت سه عضو اصلی دارد اول افراد اشخاص . دوم هیئت خانواده . سوم هیئت اجتماعیه مدنی

اینکه بعضی گفته‌اند اجتماع بشر بواسطه اینست که افراد سودجودر درجمعیت دیده‌اند درست نیست‌زیرا تااجتماع نمیکردند سودمند بودنش معلوم نمیشد حق اینست که‌در نهاد انسان دوتمایل‌هست یکی‌خودخواهی (٥) ودیگری‌غیرخواهی(٦) که‌ناشی از عواطف قلبی است وآن ازعوامل نیرومند فطرت انسانی میباشد .

نخستین اثرفطرت غیرخواهی وعاطفه‌قلبی تشکیل خانواده بوده است درین‌هیئت کوچك انسان بنعمت همکاری ووظیفهٔ تبعیت ومتبوعیت برخورده ومشق آن کرده برای زندگانی اجتماعی مستعد شده ولزوم تقسیم کارهم بین افراد برقرار کرده و هیئت اجتماعیه‌را کم‌کم وسعت‌داده تاآنجا که برای مصلحت [illegible] منتهی بتشکیل حکومت ودولت شده‌است .

پس تأسیس مدنیت نتیجهٔ حس غیر خواهی است که قوهٔ‌عقلیه [illegible]

---

(۱) Statique (۲) Dynamique (۳) Ordre (۴) [illegible]

(۵) Egoisme (٦) Altruisme [illegible]

میشود و بر حس خود خواهی غلبه میکند و بصورت نوع پرستی درمیآید و بقای نوع را بمنزله دوام و بقای شخصی خود مییابد.

پس مبدأ علم اخلاق هم بدست آمده و دانستیم که مایه اخلاقی همان غیر خواهی است و این مایهٔ اخلاقی بپرورش عواطف و تربیت قوهٔ عقلیه قوت میگیرد و سرانجام می‌بینیم نیکی احوال و ترقی نوع بشر متناسب ترقی قوه علمی اوست که همواره حس خودپرستی را مغلوب حس نوع پرستی نماید و پرورش مغز با پرورش دل همراه باشد.

نکتهٔ مهم اینست که امور مختلف مدنیت همه بهم مربوطند و هرچیز که در یکی از آن امور تأثیر کند در امور دیگر هم مؤثر میشود و ترقی بعضی از احوال بدون ترقی احوال دیگر صورت پذیر نیست. اخلاق و افکار و آداب و قوانین و تأسیسات همه بر یکدیگر تأثیر دارند و تحولات آنها باهم مرتبط است و احوال مدنیت را بقوهٔ جبریه نمیتوان تغییر داد.

اما تحقیق امور حرکتی بنیادش همان است که پیش از این در باب احوال عقلی و علمی انسان گفتیم که سه مرحله را میپیماید و ترقی نوع انسان بسته بمیزان غلبهٔ جنبهٔ انسانی بر جنبهٔ حیوانیست و مدبر اصلیش درجه مشاعر ومدارك و قوه عقلیه است و در هر حال احوال مدنی و سیاسی و هیئت‌های اجتماعیه بامراحل سه گانه ربانی و فلسفی و علمی مطابق است.

نظر اگوست کنت در این تحقیقات بهیئتهای اجتماعیه و مدنیت اروپائیان است با این میگوید سیاست و حکومتیکه مطابق بامرحلهٔ ربانی است روح جنگی (۱) دارد و هوا و حس خودپرستی مردم در آن مرحله غالبست و مدار امر بر زد و خورد و جنگ و جدالست این مرحله در اروپا در قرون وسطی جاری و کمال و حسن انتظامش هنگامی بود که مذهب کاتولیك قوت و رواج و عمومیت داشت و در موقع خود بر این وجه احوال مدنیت بود پس از آنکه دوره ربانی سپری شد و در سده شانزدهم و هفدهم و هیجدهم مرحله فلسفی پیش آمد احوال حکومتی و سیاسی مرحلهٔ حقوقی و قانونی را پیموده و مردمان دنبال تحصیل حقوق و اختیارات رفتند اکنون که بمرحله علمی و تحقیقی رسیده‌ایم احوال مدنیت در تحت تأثیر صنایع و پیشه‌وری و چگونگی تولید ثروت و ایجاد محصولات و کالای کارخانه‌هاست و تعیین تکالیف مقدم بر تشخیص حقوق و اختیاراتست و حواس همه متوجه حل مسائل اجتماعی و مناسبات کارگران و کارفرمایان میباشد که چه ترتیبی باید فراهم شود تا عامه مردم بتوانند کار بکنند و نیز قوه عقلیه خود را پرورش دهند که اساس ترقی مدنیت همانست

تحقیقات مهم اگوست کنت این بود که در کتاب دوره فلسفه تحققی بتفصیل آورده و ما بنهایت اختصار گذراندیم این مقدار از تعلیمات او هرچند بی‌عیب و نقص هم نیست در اذهان تأثیر عمیق بخشیده و میتوان گفت جریان افکار را تغییر داده و هم اکنون مدار تحقیقات علمی میباشد فلسفهٔ او هم که در سراسر سده نوزدهم کاملا محل توجه بود و دانشمندان

---

(۱) Militarisme

بزرگ بدان گرویده بودند هنوز با تصرفات جزئی که در آن بعمل آمده طرفداران بسیار دارد وشاید بتوان گفت که اصول آن فلسفه متروک ومنسوخ نشده است ودر فصول آینده باز از این مبحث گفتگو خواهیم کرد .

٤ ـ دین انسانیت

در شرح حال اگوست کنت اشاره کردیم باینکه در سالهای آخر عمر دوق محبت چشید و حالش تغیر کرد البته اصول عقاید علمی وفلسفی خودرا ازدست نداد ولیکن همان اصول را بنیاد عرفان مآبی ساخت و بر آن بنیاد دینی بنام دین انسانیت(۱) بنا کرد و معبدی برپا نمود وعباداتی مقرر داشت که این جمله در نظر اهل علم شگفت بود واکثر اعتقاد کردند که دوباره دماغش اختلال یافته است وبعضی از پیروانش در این قسمت از او جدا شدند ولیکن ظاهرا در کار او شایبهٔ عوامفریبی وجاه طلبی ومنفعت پرستی نرفته است و بهرجهت تعلیماتی که اگوست کنت در آن دوره ظاهر کرد خواه دیوانگی باشد خواه فرزانگی امری بدیع است وسزاوار است که مختصری در آن باب بگوئیم

در فلسفهٔ تحققی بیان شد که دو امر قوی در وجود انسان مؤثر است یکی حس و عاطفه یا عشق دیگری عقل . بعبارت دیگر دل و دماغ (یا دل و مغز) و نیز گفته شد که در [illegible] امر انسانیت دل بر مغز غلبه داشت یعنی عواطف و احساسات بر عقل مسلط بود ولیکن کم کم مغز قوت گرفت ودل را تابع احکام خود ساخت اکنون هنگام آن رسیده است که باز دل قوت گیرد ومغز را رهبری کند وا[illegible] مقصود [illegible] بدینست میتواند حاصل شود [illegible] معلومات امروزی مارا در [illegible] عالم حقیقت [illegible] گیرد و جمع گردد و چون [illegible] مستلزم تصدیق بوجود یگانه ایست [illegible] همه کس که کلیه [illegible] مردم [illegible] شود در این مرحله تحققی که هستی چیزی وجودی [illegible] اگوست کنت [illegible] کلی را که افراد گذشته وحال و آینده [illegible] کوشیده [illegible] وجود واحد موضوع [illegible] وجود کل (۲) [illegible] خودرا امام [illegible] پیغمبر (۳) [illegible] میدید

در دین انسانیت عبادت [illegible] که [illegible] کند تا بکمال رسد [illegible] در کمال مطلوب انسانیت تفکر [illegible] مردم [illegible] هستند که خدمت بنوع میکنند وشرافت هر کس [illegible] یعنی خدمتگزار انسانیت بوده و [illegible] و [illegible] انسانیت باشد و خلاصهٔ [illegible] که مقدس [illegible] پرستی است.

(1) Religion de l'humanité (2) Le Grand Être (3) Le Gr[illegible]

چون اهمیت عاطفه و احساسات قلبی دانسته شد پس صنعت و هنرهای زیبا در جامعه مقامی والا دارد و اولیای دین انسانیت که مقتدا و رهبر میباشند باید حکمت و شعر را جمع داشته باشند و مردم را در ایمان باین سه اصل راسخ کنند که در انسانیت عشق مبدأ است وانتظام مبناست و ترقی غایت است .

در حوزهٔ دیانت انسانیت زن مقامی بلند دارد بسیاست نباید بپردازد اما وظائف مهم دیگر برعهده اوست و باید مرد را مهذب کند و برای این منظور باید پرورده شود.

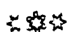
اگر در دین انسانیت بهمین اصول که باختصار بآنها اشاره کردیم اکتفا شده بود چندان سخیف نمی نمود ولیکن اگوست کنت آداب و سنتهائی هم مقرر داشته است که بیشتر حق بکسانی میدهد که اورا در سالهای آخر مخبط دانسته اند و بنابرین شرح آنهارا بیفایده میدانیم همینقدر گوئیم اکثر آداب مذهب کاتولیك را تقلید کرده و رنگی دیگر بآنها داده است چنانکه درباره دین انسانیت گفته اند همان مذهب کاتولیك است که نام عیسی را از آن برداشته اند و بعضی گفتند همان مذهب کاتولیك است که کلاه علم برسرش گذاشته اند .

عجب اینکه دین انسانیت بقسمی که اگوست کنت مقرر داشته در بسیاری از کشورهای اروپا و آمریکا پیروانی هم پیدا کرده که محافلی تشکیل داده و بآداب و سنن آن دین عمل نموده و هنوزهم میکنند و در پاریس خانهٔ اگوست کنت را کعبه دانسته و معشوقهٔ ناکام اورا مانند مریم عذرا مینگرند و عجب تر اینکه بعضی از اولیای این دین از دانشمندان و مردمان بزرگوار بوده اند .

با آنکه آداب و مناسکی که اگوست کنت برای دین انسانیت مقرر داشته بنظر اهل تحقیق سخیف مینماید تا آنجا که شبهه مخبط بودن او رفته است ولیکن بعضی از صاحب نظران هم معتقدند که از آن امر نباید اینقدرها شگفتی نمود و نباید حکم کرد باینکه تأسیس دیانت با تنظیم علم و فلسفه تحققی منافات داشته است باید بخاطر آورد که اگوست کنت از آغاز نظرش اصلاح هیئت اجتماعیه بود و فساد جامعه را دراین یافته که عقاید دینی مردم سست شده است و همواره مذهب کاتولیك را میستود که اساس متینی بوده و تا وقتیکه متبع بود جامعه اروپا ازحیث آداب و رسوم و اخلاق بدرستی انتظام داشت ولیکن پس ازسیری که مردم اروپا دراین سیصدسال اخیر کرده اند بمقتضای قانون حالات سه گانهٔ که پس ازین بیان کرده ایم بازگشت بسوی آن مذهب حرکت قهقرائی خواهد بود و وقوعش محال است زیراکه مذهب کاتولیك متکی برفلسفهٔ ربانی و مابعدالطبیعه است و امروز این دو مرحله طی شده و دینی که برآنها متکی باشد هرچند در زمان خود سودمند بود اینزمان پیشرفت ندارد و از طرف دیگر هیئت اجتماعیه جهت جامعه میخواهد و جهت جامعه درهرحال دیانت است و از آن گریز نیست ولی امروز دیانت باید برفلسفه تحققی مبتنی باشد زیرا که هیچ دینی مقبول و متبع نمیشود مگر اینکه دانشمندان عصر بپذیرند و ادیان

پیشین هم بهمین نحو رواج یافته که دانشمندان آن زمان پذیرفته اند و عامه بنا بر حسن ظنی که بآنان داشته اند پیروی کرده‌اند وامروز دانشمندان از مرحلهٔ ربانی وماءبعدالطبیعه گذر کرده اند و دیانتی که آن‌ها ازروی عقیده و ایمان بتوانند بپذیرند جز اینکه با علم تحققی سازگار باشد چاره ندارد اینستکه اگوست کنت ابتدا فلسفهٔ تحققی را تأسیس نمود سپس دین انسانیت را برآن مبتنی ساخت بنابراین اینقدرها هم سزاوار تخطئه نیست چه اولا او دین را بآن‌معنی که قدما میگفتند که از عالم غیب آمده نگرفته‌است و امری معقول قرار داده است ثانیاً دیانت‌را برای استواری بنیاد مدنیت وهیئت اجتماعیه واجب‌دانسته است واین عقیده‌را موجه ساخته واز کجا که باشتباه رفته باشد؟

این بیانات بطور کلی شاید صحیح باشد اما بعدازآنکه همه‌را تصدیق کردیم یك‌حرف باقی میماند که اگر اصولی که مذهب کاتولیك برآن بنیادشده باحوال مرحله فلسفهٔ تحققی تناسب ندارد درآداب ومناسك مذهب کاتولیك نیز همین سخن میرود و اگر تأسیس دین انسانیت بجا بوده آداب ومناسکش را هم میبایست بامکاردورهٔ تحققی سازگار کرده باشند و جای انکار نیست که در ده‌دوازده سال آخرعمر سلطان‌عشق در ملك‌وجود اگوست کنت خیمه زده بود وبار دیگر «معلوم شد که عقل ندارد کفایتی» مگر اینکه بگویند دراین طریق «خلق مجنونند ومجنون عاقل است»



فکر اصلاح احوال هیئت اجتماعیه و مدنیت درسدهٔ نوزدهم درفرانسه منحصر به اگوست کنت نبوده است چند نفر دیگر هم بوده‌اند که مخصوصاً از نظر اقتصادی خواسته‌انداز روی تأمل و اساس علمی امورمردم‌را ازجهت زندگی مادی بهبود دهند و ازاین‌روآنان‌رادرشمارهٔ حکما میآورند ولیکن این اشخاص درحکمت نظری تحققی که قابل ذکر باشد ندارند درحکمت عملی هم در امور اجتماعی هم آرائی که اظهار کرده‌اند چندان طرف توجه نگردیده و بموقع عمل [illegible] [illegible] عمومیت نیافته وتأثیری در زندگی مردم ننموده است [illegible] [illegible] نمیپرداریم همینقدر گوشزدمیکنیم [illegible] [illegible] شخص بیشتر از دیگران [illegible] میشود یکی همان سن سیمن (۱) است که در جوانی اگوست کنت [illegible] و اصول مسلك او [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] بایدبوسیله [illegible] بکار [illegible] و [illegible] [illegible] بتشخیص دولت تقسیم شودومیان مردم هرکس [illegible] [illegible] بود و در ۱۸۲۵ درگذشت)

یکی دیگر فوریه (۲) [illegible] ۱۱۷۰ [illegible] [illegible] و [illegible] بود که هیئت‌های اجتماعیه [illegible] کوچك [illegible] ووسعت وجمعیت [illegible] [illegible]

(۱) Saint—Simon (۲) F[illegible]

باشدکه اعمال افراد هر هیئت حوائج آن هیئت را از حیث امور معاش کاملا بر آورده کند ودر این هیئت‌ها همه افراد شغلیرا که مناسب حال خودمیدانند بآزادی اختیار کنند.

فوریه جمعیت این هیئت ها را هزار و ششصد وبیست نفر معین کرده وآن هارا فالانژ (۱) مینامید و محلیکه برای این جماعت میبایست تهیه کنندفالانستر(۲)خوانده اند. بعضی ازپیروان او درآمریکا یك فالانستر تأسیس کردندولی چندی بیش دایر نماند

یکی دیگر پرون (۳) (۱۸۰۹ تا ۱۸۶۵) نام داشت و او اساس مدنیت را چنین میپنداشت که اشخاص بآزادی برای کاربا یکدیگرمجتمع شوندوغیرازآلات وادوات کار سرمایه نقدی نداشته باشند ومزدکارگران همه یکسان باشد و حاکم و محکومی هم در میان ایشان نباشد وخودسر زندگانی کنند.

رأی‌های این اشخاص بنظر عجیب میآمد وبهمین جهت پیشرفت نکرده و لیکن نام ایشان باقی مانده است بواسطه اینکه این‌عقاید را ازروی اصول‌ومبانی‌فلسفی میخواستند توجیه کنند واین تحقیقات مقدمهٔ تأسیس مسلك‌سوسیالیست (٤)بوده است که میخواستند هیئت مدنیت را بزور قانون‌گزاری وحتی بانقلاب اصلاح‌کنندردمقابل دانشمندانیکه معتقدندکه مصلحت مدنیت دراینست که‌بطبیعت واگذاشته شودوآنان‌را اقتصادیون (٥)مینامند.

فصل سوم
حکمای انگلیس

در اواخر سدهٔ هیجدهم واوایل سدهٔ نوزدهم در انگلستان مردمان دانشمند فراوان‌بوده اند اما درفلسفهٔ‌مقامی نداشته اندکه‌لازم باشد اوقات بسیار مصروف‌ایشان سازیم از چند نفر که بالنسبه‌مهمترند مختصری یادمیکنیم.

جرمی بنتام و جمزمیل

جرمی بنتام (٦) از سال ۱۷٤۸ تا ۱۸۳۲زیسته ودرجلددوم این کتاب نیز باو اشاره کرده‌ایم. در اوایل سدهٔ نوزدهم در سیاست انگلستان‌وجودی‌مؤثر بوده‌است و سبب بنیادی‌که برای اخلاق و سیاست اختیارکرده معروف‌است که میزان کردار یعنی عمل نیك و بدوموجبات‌آن چه در عالم اخلاق وچه‌در عالم سیاست‌رنج‌وخوشیست باید عملی‌را اختیار کردکه‌خوشی‌حاصل ازاو بیشتر وبادوام‌تر ومؤثرتر و شامل حال جماعت اکثر باشد وعملی که باید ازآن دوری‌جست آنست که رنجی از آن برآید و درآن نیز همان قیودی که درباب‌خوشی کردیم باید رعایت شود بعبارت دیگر اساس

---

(۱) Pnalange (۲) Phalanstere (۳) proudhon (٤) Socialiste (٥) Econnomiste
(٦) Jeremy Bentham

اخلاق سود خواهی وجلب خوشی‌است واگراین اصل را خود خواهی‌هم بخوانید باکی نیست زیرا که سود وخوشی اشخاص بایکدیگر منافات ومزاحمت نباید داشته باشد و نمیتوانند داشته‌باشد وخود خواهی باغیرخواهی کاملا سازگاراست بلکه لازم و ملزوم یکدیگرند و حق اینست که جرمی‌بنتام یکی از انسان‌دوستان و انسانیت پروران نامی انگلستان بوده‌است.

جمز میل(۱)(۱۷۷۳ تا ۱۸۳۶) از جرمی بنتام جوان‌تر بود اما بااودوست وهمقدم گردید ومانند اودر سیاست کشور خویش دخالت مهم نمود طبقه‌متوسط مسترا درمقابل اشراف تقویت میکرد. عامل مؤثررا درملت تعلیم وتربیت میدانست که مردم خیر و صلاح خودرا بهتر تشخیص کنند وبراه خردمندی بروند اثر فلسفی او کتابیست که به تشریح ذهن انسان درروانشناسی نگاشته است. بنیاد تعقل‌را برتداعی‌معانی‌ومناسبت تصورات و معلومات با یکدیگر میپنداشت واز این‌اصل برای همه‌امور زندگی نتایج مهم میگرفت که‌شرح آن دراین‌مختصر نمیگنجد.

ویلیام همیلتن

ویلیام همیلتن(۲) در ۱۷۸۸ زاده وتا۱۸۵۶ زیسته است و [illegible] عقل انسان‌را از درک‌امر مطلق عاجز وفقط قادر [illegible] که برای انسان علمی ومعرفتی ممکن نیست مگر درحدود چگونگی قوای‌ووقوه عقلی انسان چیزی‌را درنمیابد مگراینکه آنرا مشروط ومعین ومحدود [illegible] انسان نسبت بچیزی جز این معنی ندارد که آنرا مشروط ومحدود کند چنانکه حقیقت فلسفه‌هم جز تحدید کردن چیزی نیست [illegible] آنچه [illegible] ادراک میکند مشروط ومحدوداست پس‌ذات مطلق‌را که مشروط ومحدود نمیتواند [illegible] ادراک نمیکند و ما نمیتوانیم بچیزی علم پیدا کنیم مگر اینکه [illegible] خودمان یا بچیز دیگری که معلوم ما باشد مقابل کنیم وهمین [illegible] از ادراک امر مطلق غیرمشروط [illegible] میشود [illegible] ما هرامری‌را مشروط بامردیگری که راو معلوم [illegible] میکنیم یعنی [illegible] اینستکه ذات غیر معلول [illegible] و درک [illegible]

طامس کارلایل و کارلریج

طامس کارلایل(۳) (۱۷۹۳ - ۱۸۸۱) [illegible] نظر فلسفی‌هم داشت ودرین [illegible] معنائی‌قائل بود چنانکه صورت [illegible] نفس وروح وامری الهی‌است [illegible] گوشتی [illegible] حقیقت [illegible] وشکل‌ومتعلقات‌دیگرش کفش‌وستوری [illegible] استودرورن‌اومعنائی‌هست [illegible] وشعر وصنعت [illegible]

(۱) James Mill (۲) William Hamilton (۳) Thomas Carlyle

ومکان صورتهائی ازتخیلات ذهنی وقشر یاظرف مدرکات ومفهومات‌ما از امور جهان میباشند . صورت ظاهرحال ما زادن ومردنست اما معنی وباطنش بودن وماندنست جز اینکه معنی وحقیقتیکه در پس پرده‌این‌صورتهاست ازقوه ادراك ما بیرونست ونسبت‌باو تعظیم وپرستش کاری نمیتوانیم . کسانیکه میخواهند ذات‌باری را بعقل اثبات‌کنندهیهات مانند آنست که‌بخواهند خورشیدرا بروشنائی فانوس پدیدار نمایند .

معرفت‌یافتن برحقیقت کار دلست نه‌کارسر ..... وازاین‌قبیل تحقیقات سیار

یکی ازرأیهای برجستهٔ کارلایل اینستکه مردم دوطبقه بیش نیستند یکی‌توده‌عوام دیگر خواص خردمندان که‌آنان‌را دلاوران میخواند ومعتقد است که هرچه در جهان واقع میشود آثار دلاوران‌است وآنان باید پیشوا باشند وعامه ازایشان پیروی کنند ودرواقع این دلاوران فرستادگان خدا هستند که خلق‌را رهبری میکنندو این عقیده را کارلایل در کتابی شرح‌وبسط داده که‌آنرا «دلاوران ودلاور پرستی» نامیده و گروهی از این دلاوران‌را نام‌برده ودراحوال ایشان مطالعه نموده که ازجمله شارع مقدس اسلامست .

کالریج(۱) درزمان برکارلایل مقدم بوده‌است (۱۷۷۲ تا ۱۸۳٤) درنشر افکار رمانتیك فلسفهٔ آلمان درانگلستان باکارلایل شریك بود واگرچه درافکارانگلستان تأثیرمهم داشته‌است درفلسفه دارای مقامی نیست که ماچندان اهتمامی درشناختن او بکنیم گذشته ازاینکه او درتاریخ ادبیات بیشترجادارد تا تاریخ‌فلسفه‌و کتاب مختصر ما بیش‌ازاین گنجایش این تفصیلات‌را ندارد .

---

(۱) Samuel Taylor Coleridge

باب دوم

حکمای اروپا در نیمهٔ دوم سدهٔ نوزدهم

فصل نخستین

حکمای انگلیس

بخش اول

جان استورت میل

جان استورت میل(۱) پسر جمز میل است که در قسمت سوم [illegible] ذکر مختصری از
او گفتیم در ۱۸۰۶ زاد و پدرش او را کاملاً مطابق سلیقهٔ خود پرورش داد به مدرسه اش
نفرستاد و خود متکفل تربیت او شد و جز علوم چیزی [illegible] در سه سالگی آموختن
زبان یونانی آغاز کرد و در ده سالگی کتب [illegible] میخواند [illegible]
باین نسبت بود و همه کس عجب دارد که چگونه قوای [illegible] همه را [illegible]
آورد در هفده سالگی وارد خدمت کمپانی هندوستان شد و [illegible] گردید در
بیست سالگی خود متوجه شد که تعلیمی که [illegible] پرورش
دماغ لازم است پس بشعر و ادب و موسیقی و [illegible] پرداخت و [illegible] که
فطرتی بسیار سلیم داشت و [illegible] خوش [illegible] چون [illegible]
تحقیقی اگوست کنت [illegible] معتقد شد [illegible]
مالی کرد گذشته از کارهای [illegible]
مباحثات سیاسی کشور خود [illegible] میکرد [illegible] شد و
نزدیک بشصت سالگی بنمایندگی [illegible] منتخب گردید [illegible]
موافق نظر و سلیقهٔ خود سخن میگفت و کار میکرد [illegible]
دوام نیافت اما [illegible] در بهبود [illegible] همه عمر

---

(1) [illegible] Stuart Mill

بکارهای علمی اشتغال داشت اما بتدریس نپرداخت درسال ۱۸۷۳ درگذشت و نوشته های بسیار در فلسفه و سیاست و فنون مرتبط بآنها ازخود بیادگار گذاشته که ازجمله کتاب بزرگی در منطق و همچنین تصنیف مهمی در علم اقتصاد و ثروت ملل میباشد و سرگذشت زندگانی خودراهم درکتابی مدون نموده است ،

☆☆☆

ازآغاز زمانیکه اروپائیان دوره تحقیقات علمی و حکمتی را تازه کردند دانشمندان انگلیس شیوه خاص و نکته سنجی مخصوص داشتند بعمل نزدیك بودند وحس و تجربه را بنیاد علم تشخیص کرده بودند فرنسیس بیکن که خلاصه از تحقیمات اورا درنخستین جلد این کتاب باز نموده ایم در سده شانزدهم سرسلسله این حکما بود درسده هفدهم لاك و در سده هجدهم هیوم بهمان روش بتحقیقات حکمتی پرداختند و بمجملی از نتایج نکته سنجی های ایشان درجلد دوم اشاره کردیم درسده نوزدهم استورت میل آن تحقیقات را بکمال رسانید و از مطالعات خود کتابی درمنطق تدوین کرد و در مباحث روان شناسی هم عقایدی اظهار نمود که درواقع مبنای منطق اوست دراصول اخلاق نیز بیاناتی دارد که باهمان شیوه خاصی که مذکور داشتیم متناسب است درسیاست وعلم اقتصاد هم تصنیفها کرده است

ولیکن ماتوجه خودرا بیشتر بحکمت نظری او معطوف کرده و نتیجهٔ تحقیقاتش را درآن باب باکمال اختصار گوشزد خواهیم نمود .

☆☆☆

بنیاد فلسفه استورت میل همان نکته است که وسیله انسان در تحصیل معلومات همانا حس و تجربه است .

درعلم جزئیات همه متفقند که وسیله اش حس است (بقول قدما حس ظاهر و باطن) علم بکلیات راهم که معمولا کار عقل میدانند استورت میل منتسب بحس میکند و می گوید آنچه را ادراك کلیات میگویند نیست مگر جمع و ترکیب معلومات جزئی که بحس ووهم برای ذهن حاصل میشود واگر بخواهیم باصطلاح قدما سخن بگوئیم آن معلومات جزئی بوسیله حس ووهم دریافت میشود و بوسیله حافظه وخیال در ذهن میمانند و قوه متصرفه ومتخیله آنهارا باهم جمع و ترکیب میکند واین جمع و ترکیب برطبق قواعد آن عملی اردهن صورت میگیرد که اروپائیها باصطلاحی درآورده اند که ما تداعی معانی(۱) ترجمه کرده ایم . پس درواقع تعقل جز بجمع معانی چیزی نیست .

قواعد تداعی معانی یکی قاعده مقارنه ومجاورت است یکی قاعدهٔ مشابهت.

قاعده مقارنه و مجاورت اینست که چون دو چیز مقارن یکدیگر یا نزدیك بیکدیگر در زمان ومکان بادراك ذهن درآمدند ذهن هرگاه یکی ازآنهارا درمییابد دیگری را بیاد میآورد .

(۱) Association des idées

قاعدهٔ مشابهت اینست که ذهن از ادراك چیزی جز چیز دیگری را که شبیه بآنست بیاد میآورد و اضداد هم در حکم متشابهاتند زیرا دو چیز تا با هم از جهتی اشتراك نداشته باشند متضاد نخواهند بود.

این عمل ذهن که از چیزی بواسطه مجاورت یا مشابهت چیز دیگر بیاد میآورد یعنی وقوع این جمع و ترکیب یا باصطلاح جدید این تداعی معانی بواسطه تکرار یا بواسطه شدت تأثیر قوت و ضعف می پذیرد یعنی هرگاه دو چیز مجاور یا مشابه مکرر باهم ادراك شدند تداعی آنها نسبت بیکدیگر قویتر و سریعتر خواهد بود همچنین هرگاه دو چیز مشابه یا مجاور در ذهن تأثیرشان شدید بوده است یکدیگر را زودتر تداعی میکنند.

چون این فقره را دانستیم میگوئیم بعقیدهٔ استوت میل دو امر که بنیاد علم انسان بلکه بنیاد وجود است و بر حسب ظاهر از آن مسلم تر چیزی نیست شبهه و فریبی است که برای انسان از تداعی معانی دست میدهد یکی ادراك نفس و شخصیت خود یکی ادراك جهان یعنی چیزهائی که غیر از نفس خود موجود آنها قائل است بشرح ذیل:

ادراك نفس و شخصیت عبارت از اینست که محسوساتی در ذهن وارد میشود و در حافظه میماند و ذهن آن احساسات گذشته را جمع میکند و امکان وقوع آنهارا در آینده نیز منظر میگیرد و از این جمع و ترکیب امر واحدی توهم میکند که آنرا «من» مینامد و نفس و شخصیت خود می پندارد.

ادراك اشیاء خارجی هم نتیجه تداعی معانی یعنی جمع و ترکیب احساسات است چون ذهن آنچه را بر او محسوس شده ضبط و ترکیب میکند و از آن وجود اشیاء و اجسام را توهم مینماید و از عبارات لطیف استورت میل اینست که ماده (جسم) همان امکان دائمی احساس است.

حاصل اینکه وجود خواه درون ذاتی و خواه برون ذاتی امری است موهوم و آنچه مسلم است و این موهومات را صورت میدهد حس است و تداعی معانی

از این تحقیقات نباید نتیجه گرفت که فلسفه استورت میل مادی است یعنی جز ماده حقیقتی نیست بلکه امر معکوس است زیرا [illegible] وحدت حقیقتی قائل نیست و اگر درست بشکافیم حقیقت را منحصر [illegible] وحیات [illegible] میدهد

در هر حال بنیاد عقاید استورت میل در [illegible] اینست که [illegible] نتیجه حس و تجربه و قوهٔ تداعی معانی است و حقیقت و در [illegible] شده است.

***

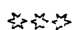
چنانکه پیش از این [illegible] در [illegible] نشد [illegible]

نکرده بودند و تحقیق مهمی در [illegible] بورده [illegible] مدرسه [illegible] وقت خود

را باین مشغول داشتند که [illegible] است. در سدهٔ هفدهم

فرنسیس بیکن انگلیسی و دکارت فرانسوی که هریك بوجهی تجدید کنندهٔ علم و فلسفه بودند در بارهٔ منطق عقایدی اظهار نمودند و آن را برای کسب علم تقریبا بیحاصل دانستند و چنانکه در جلد اول این کتاب باز نمودیم هریك از ایشان روش خاصی برای معلوم کردن مجهولات پیشنهاد نمودند روش بیکن مبنی بر استخراج کلیات از جزئیات بود (تجربه واستقراء (۱)) و در علوم طبیعی بکار میرفت و دکارت بیشتر بروش علوم ریاضی و تعقلی (قیاس و استنتاج (۱)) توجه داشت. پس از بیکن و دکارت دانشمندان اروپا بی اعتنائی آن دو حکیم را نسبت بمنطق یکسره سزاوار ندانستند و باز دراین فن تصانیفی با ترك حشو و زواید پرداختند و دانش پروهان از فرا گرفتن قواعد منطق خود را بی نیاز نپنداشتند ولیکن در ابواب این فن بجز تهذیب و تلخیص تجددی بعمل نیاوردند. آنچه را هم کانت و هگل بنام مباحث منطق در تحقیقات خود آوردند چنانکه دیدیم درواقع چندان ارتباطی بمنطق نداشت بلکه در متن فلسفه بود.

در سدهٔ نوزدهم محققان انگلیسی اعتنای خاصی بفن منطق نشان دادند و درین فن تصانیف چند بظهور رسید از آن میان کتاب منطق استورت میل دارای حیثیت مخصوص است از آن رو که تمام مباحث این فن را که براستی شایان دقت است روشن و منقح ساخته و درضمن نکته سنجیهای تازه هم کرده و تکمیل و تتمیم نیز درفن بعمل آورده است و ما در آن قسمت از تحقیقات او که با گفته‌های پیشینیان موافق است چندان وارد نشده ببعضی از مطالب او که تازگی دارد اشاراتی اجمالی خواهیم کرد.



میدانیم که منطق علم علم است یعنی علم باینکه انسان چگونه علم پیدا می کند و چه میشود که بر امری یقین میرسد بعبارت دیگر علم دریافت حقیقت است و حقیقت را انسان باندیشهٔ عقلی خود درمی‌یابد و منطق راهنمای اندیشه است چون اعمالی که عقل برای دریافت حقیقت میکند باید اطمینان بدرستی آن حاصل شود یعنی معلوماتی که بدست میآید باید مدلل و مبرهن گردد پس عقل بر درستی آن معلومات باید برهان بیاورد و درستی و نادرستی برهان بمنطق تشخیص میشود که علم بچگونگی استدلال عقلی است

علم و برهان معرب [illegible] میشود وخواه آن عبارات بلفظ در آید یا فقط در

---

(۱) Induction (۲) Deduction در زبانهای اروپائی غالبا لفظ induction را که ما باید استقراء ترجمه کنیم در مقابل deduction میآورند و برای لفظ اخیر دو ما اصطلاحی که کاملا منطبق باشد نیافتیم و چون استنتاج را اختیار کردیم زیرا که آن گرفتن نتیجه است از دو یا چند قضیه که [illegible] دیگر [illegible] و در حقیقت همان قیاس است که علمای اروپا آن را که [illegible] حکم هم عمومیت [illegible] قیاس غالبا [illegible] میشود که صورت اشکال [illegible] deduction [illegible] را که [illegible] استنتاج ترجمه میکنیم.

ذهن باشد وآن‌عبارات احکامی است که ذهن در باره امور واشیا میکند وآن احکام را قضایا مینامیم .

چیز ها و اموری که در بارهٔ آنها بوسیله قضایا باثبات یا بنفی حکمی میکنیم هریك بنامی خوانده میشوند و بنا براین قضیه جمع کردن نامی است بنامی که یکی را موضوع ودیگری را محمول میخوانیم وآنهارا بوسیله ادوات ربط بیکدیگر مرتبط میسازیم .

در این‌مورد استوورت میل تحقیق میکند در اینکه نامهائی که ما موضوع و محمول قضایای خود میسازیم آیا نام اشیا وامور ند یا نام تصورهائی‌است که‌ما‌ازاشیا و امور داریم زیرا حکما را دیده ایم که بعضی باین عقیده‌و بعضی بآن عقیده‌اند وعقده که خود اواظهار میکند اینستکه‌نام شیا و امورند نه نام تصورات ومثال میآورد که وقتیکه من میگویم خورشید روز را میسازد مقصود‌این‌نیست که تصور ذهنی من ازخورشید تصور ذهنی مرا از روز میسازد زیرا اگر چنین بود معنی‌عبارت این‌میشد که تصور خورشید در ذهن من‌سبب تصور روز است .

حقیقت این امر هرچه باشد منشأ عقیدهٔ استورت میل در این ادعا آنست که بتصورات کلی عقلی معتقد نیست نظر بهمان که گفتیم که جز حس و تجربه‌چیزی‌رامایهٔ علم نمی پندارد وآنچه‌را عموماً کلیات و معقولات میخوانند او مجموعهٔ از حساسات وتأثرات وتخیلات میداند والفاظیرا که حکما مشعر بر تصورات‌کلی میدانند او عبارتی میشمارد که خصایص افراد بسیار را باجمال و بلفظ اندك ادا میکنند .

پس از تحقیق حال نامها که در قضایا موضوع و محمول واقع میشوند و ذکر انواع‌واقسام آن‌ها که تعرضش را ما اینجا لازم نمیدانیم میآید بر سر اینکه نامها بر چه‌چیز ها وچه امور تعلق میگیرند بعبارت دیگر مبحث مقولات را پیش میکشد و در این مبحث نیز روش تازه احتیار میکند و مقولات ده‌گانهٔ ارسطو را رد میکند که این تقسیم هم نقص دارد هم زیاده با شرط و بسطی که در خور ین مختصر نیست باینجا میرسد که امور و اشیا زسه مقوله بیرون نیستند . ذوات یا صفت یا حوال نفس . ذوات‌موسند و اشیا ، صفات‌احوال کمی یا کیفی . صفی هستند که‌در شیء‌مشاهده‌میشوند حوال نفس احساسات‌و عواطف‌و رادات وافکار ند . صورت‌دیگر نه یا ده‌درث کسمهٔ است یا نام ادراك شونده یا نام نسبتهائی میان‌در کات مشابهت‌ومجاورت و مقارنه وتعاقب‌ومانند آنها .

در باب قضایا هم اینکه بعضی گفته ند حمل تصور ومفهومی ست بر تصور و مفهوم دیگر وبعضی گفته اند تطبیق معنی‌بعضی ست بر بعضی دیگر یا تصدیق بر بستگی موضوع از نوع محمول است درست نیست قضیه همه‌ تصدیق‌مثبت یا منفی‌است بر وجود حادثه در حادثه دیگر یا مشابهت آنها یا همه زمانه و تعاقبشان ریکدیگر (ترتیب زمانی ومکانی)

یا علت و معلول بودنشان نسبت بیکدیگر (مقصود از حادثه هر امری است که بمشاهدهٔ انسان در میآید زیرا جز حوادث (۱) چیزی بمشاهده وادراك انسان در نمیآید

و قضایا دو قسمند ذاتی و عرضی . قضیه‌ذاتی آنست که ذات یعنی حقیقت و ماهیت چیزی را مشخص میکند مانند اینکه بگوئیم گیاه جسمی است نمو کننده و قضیه عرضی آنستکه عرضی از عوارض چیزی‌را معلوم میسازد مانند اینکه بگوئیم گیاه سبز است . پیشینیان‌در علم به قضایای ذاتی اعتنائی تام داشتند وقضایای عرضی‌راناچیز میشمردند و لیکن اگر درست بنگری مطلب بعکس است و قضیه ذاتی‌مجهولی‌رامعلوم‌نمیکند زیرا که در این نوع قضیه محمول عین موضوع است وفقط معنی موضوع‌رابیان‌مینماید ومعلوم‌تازه بدست نمیدهد چنانکه‌در مثال فوق‌جسم نمو کننده‌همان معنی لفظ گیاه‌است واز آن‌عبارت معلومی در بارهٔ گیاه بدست نمیآید وقتیکه میگوئیم گیاه سبز است‌چیزی افاده کرده ایم که در معنی لفظ گیاه نیست.ازاینرو استورت میل‌قضایای ذاتی راقضایای لفظی میخوانند ودرعلم سودمند نمیداند و معتقد است که علت بزرك.رااینکه‌منطق‌در نزد پیشینیان بیحاصل و بی نتیجه مانده وعلم را ترقی نداده‌است همین‌است که آنان اهتمام‌خودرا همه بقضایای ذاتی که قضایای لفظی هستند متوجه کرده بودند و قضایای عرضی‌را که درواقع قضایای معنوی هستند و در آنهامحمول علمی در بارهٔ‌موضوع‌افاده میکند قابل اعتنا نمیدانستند .

بنا بر آنچه در بارهٔ قضایای ذاتی و عرضی گفتیم دانسته می شود که‌در کسب علم حدود چنانکه منطقیان بیان کرده‌اند اهمیت ندارند‌چرا که آنها قضایای‌ذاتی‌میباشند و قضیه‌ذاتی درو قع ترجمهٔ لفظ است وحقیقت‌چیزی‌را معلوم نمیکند بعلاوه آنچه‌منطقیون حد تام میسامند براستی حد تام نیست زیرا حد تام‌در نزد آنان‌ترکیب‌جنس وفصل ست مثلا در حدانسان میگویند حیوان ناطق اما اگر احیاناً چهارپائی یا مرغی‌یافت شود که ناطق باشد آیا میتوان ورا انسان گفت؟ پس اگر بخواهیم تعریفی از انسان‌کنیم که نزدیك بتمام باشد باید علاوه برحد اورا وصف‌هم بکنیم وبسیاری‌ازعوارض‌را نیز یاد بیاوریم و بگوئیم حیوان ناطق‌وپستانداری که بردوپا راست راه‌میرود ودودست دارد با خواص معین واندامش چنین است و چهره‌اش چنان‌است‌و بسیار چیزهای دیگر واگر ما بواسطه بعضی‌حدودی که فقط مشتمل بر جنس‌وفصل‌است‌قانع میشویم‌وتصوری‌بقدر کفایت از محدود پیدا میکنیم بسبب سبق ذهن وسابقه معرفتی‌است که بوسایل دیگر ازآن دریافته ایم و مثلا هرگاه کسی درعمر خودخر ندیده باشد اگر بگویند خر حیوان ناطق است آیا تصورصحیحی ازآن حیوان‌پیدا میکنند ؟

مقصود از این بیان این نیست که تعریف‌منطقی‌بکلی بیهوده است البته برای حد و متمایز کردن محدود ازچیزهای مفید است ودر بسیاری از موارد برای مقصود

Phenomènes (۱)

کافی است تا آنجا که درفنون حدناقص ورسم هم مقصود را حاصل میکند چنانکه درعلم حیوان‌شناسی اگردر تعریف انسان بگویند پستان داری که راست‌راه‌میرود غرضی که در حیوان شناسی داریم حاصل میشود . از بیان فوق مراد این‌بود که‌در اشتباه نباشیم وچنین نپنداریم که‌از قضایای ذاتی حقایق‌اشیاء برما معلوم میشود

ونیز باید دانست که حدود قضایا دوقسمند بعضی فقط دال برمعنی‌لفظ محدودند وبعضی براعتقاد بموجود ومتحقق بودن محدود نیزدلالت دارند . مثال‌اول اینست که اژدها ماربزرگی‌است که ازدهانش آتش بیرون میآید . مثال دوم خفاش‌موشیست‌که پرواز میکند وچون این‌دوقسم قضیه بصورت‌ظاهر تفاوتی ندارند باید برحذربود زیرا اگرمتوجه نباشیم که قضیه اول فقط‌ترجمه لفظ اژدهاست که ازدهانش آتش بیرون میآید وباید بیادداشته‌باشیم که آنچه دربرهان سودمنداست قسم دوم‌است.

حدوقیاس دورکن برهان بلکه دورکن منطق میباشند که مباحث دیگر مقدمه برای آنها هستند . ازبحثی‌که استورت میل درباب حد دارد مختصری بیان کردیم در باب قیاس هم بحث مفصلی موده مجملش‌اینکه کسانیکه قیاس‌را معتبر ومفید یقین می دانند میگویند اریک قضیه کلی مسلم یعنی مقدمه کبری درباب یک مرحزئی (حداصغر) که بودنش درتحت‌آن‌کلی بواسطه مقدمه صغری‌مسلم شمرده میشود نتیجه‌یقینی میگیریم کسانیکه قیاس‌را بیفایده میدانند میگویند اگر بودن صغری درتحت کبری مسلم است پس قیاس یا مصادره بمطلوب است یا تکرار امر معلوم‌است نه ستخراج‌مجهول مثلادر این‌قیاس که «جهان متغیراست وهرچه متغیراست حادث است پس‌جهان‌حادث است» لفظ حادث عبارت دیگری‌است‌ازمعنی‌متغیرومثل اینستکه گفته‌باشیم جهان‌حادث است پس‌حادث است ودر مثل‌این‌قیاس که «هرانسانی میرنده‌است وفلان‌انسان است پس میرنده است» درصورتیکه فلان هنوز نمرده‌است تا معلوم شود که هرانسانی میرنده است چگونه میتوانیم چنین حکمی بکنیم وازکجا معلوم که‌فلان هم خواهدمرد.

استورت‌میل میگوید راستست که قیاس آن [illegible] که [illegible] [illegible] در معلوم کردن مجهولات اهمیت ندارد ولیکن [illegible] و [illegible] شده [illegible] اینست که طرفداران قیاس معتبر بودن مقدمهٔ کبری‌را درست [illegible] [illegible] باب نظر حکیم انگلیسی مبتنی [illegible] عقیده‌ای است که تصورات و [illegible] کلی‌وعقلی دارد [illegible] عمررا منحصر بحس وتجربه [illegible] [illegible] ما ازکلیات بجزئیات‌پی‌نمیبریم بلکه بعکس است و [illegible] جزئی بجزئی [illegible] جزئی بکلی‌است مثلا کودک‌یکمرتبه که دستش [illegible] آتش‌سوخت [illegible] [illegible] و محتاج‌نیست که ترتیب قیاس برای‌او [illegible] که آتش‌سوزان [illegible] جزئی ازکلی دروقع تصدیق [illegible] آن جزئی‌است جزئی‌دیگری [illegible]

تجربه شده‌است‌ودر قیاس وقتیکه‌از کبری درباره اصغر نتیجه میگیریم‌اگردرست بنگریم از کلی نتیجه نگرفته‌ایم بلکه ازجزئیاتی که درذهن ما بصورت حکم کلی‌درآمده است نتیجه میگیریم ووقتیکه حکم میکنیم فلان میرنده‌است چون انسانست از آنست که افرادی‌را دیده‌ایم وشنیده‌ایم که‌مرده‌اند وفلان‌راهم بآنها قیاس میکنیم‌قضیهٔ کلی درذهن انسان بمنزلهٔ کتابچه یادداشت است که استنباطات‌وحاصل تجربیات خودرا ازجزئیات درآن کتابچه ضبط کرده‌است‌درواقع توسل‌ما بقضیه‌کلی توقف‌است درمیان‌منزلی برای یادکردن ازجزئیاتیکه بصورت قضیه کلی درخزینه خاطر یادداشت کرده ایم و برای اینکه حکمی نکنیم که مخالف ومناقض استنباط سابق ونظریکه‌اتخاذ کرده‌ایم‌باشد .

پس توسل بقضایای کلی ضروری نیست چنانکه اشخاص هوشمند غالباً بدون توسل بواسطه یعنی‌قضیه ومقدمه‌کبری استنباط لازم‌را در موقع خود میکنند‌بلی‌مسئله وقتیکه غامض باشد بسا هست کهٔ توسل بقضیه کلی مفیداست برای اطمینان از اینکه استنباط درست‌است چنانکه‌اگر کسی درباره فلان‌امپراطور روم بخواهد حکم‌بدادگری اوبکند بملاحظه‌ایکه امپراطور روم‌است هرگاه مقدمه صغری وکبری‌ترتیب‌دهد باین طریق که «فلان‌امپراطور روم‌است هرامپراطور رومی دادگراست‌پس...» آن زمان متوجه میشود که کبرای قیاسش غلط‌است چون‌امپراطورهای رومی چند بیاد میآورد که بیدادگر بودند پس درمییابد که این استنباط غلط است .

اعتقاد استورت میل بحس وتجربه چنان‌است که مسلم بودن بدیهیات و اولیات و اصول متعارفه‌راهم که دیگران بحکم عقل وفطرت میدانند‌ومنتسب بحس‌وتجربه‌میکند حتی اصول متعارفه هندسه وریاضیات را وبیان‌او دراین باب مفصل‌است وسخن‌را بدرازی میکشانند .

درهرصورت قیاس وتوسل بوسط یعنی بقضیه ومقدمه کبری‌فایده‌عمده‌اش‌حصول اطمینان است ازاینکه استنباط وحکمی که میکنیم موافق باشد بامقتضای عقل یعنی با معلوماتیکه درخزینه خاطر ذخیره کرده‌ایم ووسیله تحصیل علم‌جدید نیست‌ومجهولی را معلوم نمی‌کند وفن‌منطق در نزد پیشینیان بنیادش برقیاس‌بوده وآن‌را منطق صوری میگویند وقدماهم آن‌را آلت ومیزان درستی فکر و وسیلهٔ دوری جستن از خطا میخواندند

پس اهتمام استورت میل درنگارش کتاب‌منطق خود براینست که‌فن منطق‌را تکمیل کند باین‌وجه که آن وسیله تحصیل معلومات یعنی تبدیل مجهول بمعلوم باشد وچون او حس وتجربه‌را تنها منشأ علم میداند درحصول این‌مقصود استقرار که پی بردن ازجزئیات بکلیات است برقیاس مقدم میشمارد وقواعد استقرارا بتفصیل هرچه تمامتر بدست میدهد

استقرا درواقع تعمیم نتیجه تجربه ومشاهده است بنابراینکه میبینیم در طبیعت

فصل اول

هر امریکه در یک مورد حادث میشود درهمه موارد متشابه نیز حادث میگردد.

درواقع میتوان گفت هر استقرائی مآلش بقیاس است باین وجه که میگوئیم مثلا دیدیم که آب چون بآتش رسید آنرا خاموش کرد وچون درامور طبیعی هر امر که در یکمورد حادث شد درهمه موارد متشابه حادث میشود پس حکم میکنیم که هروقت آب بآتش برسد آنرا خاموش میکند.

این عقیده که هرچه دریک حال حادث میشود درهمه احوال متشابه نیز حادث می گردد مارا بر آن میدارد که بگوئیم جریان امور طبیعت قانون دارد وهمین امر سبب میشود که برای یافتن قوانین طبیعت بکوشیم وحکمت طبیعی همان معرفت قوانین طبیعت است و برای رسیدن باین معرفت جز مشاهده وتجربه وسیلهٔ نداریم ومشاهده وتجربه درجزئیات واقع میشود وازاین جزئیات نظر بیانی که کردیم باستقرا بکلیات یعنی بقوانین طبیعت پی میبریم

بزرگترین ومهمترین قانون طبیعت قانون [illegible] عت و معمولست که محض اختصار قانون علیت مینامیم وآن نتیجهٔ همان قاعده یاعبارت دیگری از [illegible] ست که در آغاز گفتیم که هرامری که دریکمورد حادث شد درهمه موارد متشابه نیز حادث میگردد وجریان امور طبیعت بریکسان است و آنچه [illegible] ست که در [illegible] که هرامری که حادث میشود البته مقدم براوامر دیگری هست که امر حادث تالی اوست چنانکه هرگاه امر مقدم وجود باشد امر تالی هم البته موجود میشود وگرنه نمیشود پس امر مقدم را علت یاسبب مؤثر میگوئیم وامر تالی را معلول یا [illegible]

درواقع هیچ امری نیست که تالی [illegible] مقدم [illegible] باشد و همیشه مجموعه [illegible] احوال و امور است که شرایط حتمی حدوث امر دیگر [illegible] ست و [illegible] بعضی [illegible] و بعضی مثبت است یعنی بعضی چیزها باید [illegible] شد و بعضی چیزها [illegible] امر حادث شود اما شرایط منفی یعنی موانع [illegible] و [illegible] همه [illegible] گرفت و حاجت بذکر آنهاهم نیست

شرایط مثبت نیز البته [illegible] درهمه موارد [illegible] میشود چون حاجت بتوجه [illegible] نیست و [illegible] همه [illegible] در [illegible] شرطش وجود کرهٔ زمین ست ووجود [illegible] است ووجود سماور ووجود کسیکه آب درسماور [illegible] ووجود [illegible] وآتشی که سماور [illegible] گرمی [illegible] حادث شود [illegible] وهمه آنچه ذکرشد هریک جزئی جود شرایطی [illegible] موجود [illegible] که باید مفقود باشند [illegible] همه [illegible] شرایط [illegible] ممکن است.

اینست که اکتفا میشود [illegible] بگویند رسیدن گرمی [illegible] جوش آمدن آب است.

در باب قانون علیت وحقیقت آن بحث بسیاراست و بعضی از آن بحثهارا استورت‌میل در کتاب منطق خود پیش کشیده‌است اما ما اگر بخواهیم وارد آن بحثها شویم سخن دراز می‌شود اینقدر هست که علوم طبیعی برای همین وضع شده‌است که روابط مختلف علیتی که میان حوادث طبیعی هست مکشوف گردد و برای کشف این روابط یعنی قوانین طبیعت جز مشاهده وتجربه راهی نداریم واستفاده ازمشاهده وتجربه همانا به‌استقرا است ولیکن مشاهدهٔ وتجربه واستقرا شرایط وترتیباتی دارد که اگرمنظور نشود مقصود بدرستی حاصل نمیآید واشتباهات دست‌میدهد وبجای اینکه بعلم برسیم وفایده ببریم بجهل مرکب میرسیم وزیان میبینیم اینست که آن‌اندازه که پیشینیان در قواعد قیاس کاوش کرده‌اند همان اندازه بلکه بیشتر درقواعد استقرا کاوش لازم‌است وقسمت‌مهم کتاب منطق استورت میل راجع به‌این‌امراست اماما دراینجا بتفصیل آن نمیتوانیم بپردازیم و بذکر یکی‌دوفقره مطلب اکتفا میکنیم .

برای دریافتن رابطهٔ علت ومعلول میان‌دوامر استورت‌میل‌چهارقاعدهٔ اصلی بنظر گرفته‌است یکی که آنرا قاعدهٔ توافق مینامند (۱) اینست که هرگاه حادثهٔ درموارد مختلف چند حادث‌شود وهمه‌آن‌موارددریك‌امر تنها اشتراك داشته باشند آن‌امرمشترك واحد باآن حادثه رابطهٔ علت و معلول دارد . دوم قاعده که‌آنرا قاعده‌اختلاف(۲) میخوانند اینست که هرگاه حادثهٔ دریك‌مورد حادث شود ودرموردديگرنشودودراین‌هر دومورد اوضاع همه مشترك باشد جزيك‌امر که در مورد حدوث بوده ودرمورد عدم حدوث نبوده‌است امری‌که اختلاف‌آن دومورد تنها درآنست علت‌حادثه بایدشمرده شود . قاعده سوم که آن‌را قاعده بقایا(۳) مینامند این‌است‌که هرگاه يك‌عده‌ازامور مقدم ویك‌عده از امور تالی مشاهده کنیم وتعلق همه مقدم‌هارا بجز یکی با همه تالیها بجزیکی معلوم نمائیم پی‌میبریم باینکه مقدم باقی مانده‌باتالی باقیمانده‌رابطه علت ومعلول دارد(٤) قاعده چهارم‌که آنرا قاعدهٔ مقارنهٔ تغیرات (۵) می‌نامنداینست که چون دوامررا ببینیم که تمام تغیرات یکی ازآنهارا همواره باتغیر های مخصوصی دردیگری مقارن‌است میتوانیم آن دوامررا علت ومعلول یکدیگر بدانیم.

پس‌از بیان این‌چهارقاعده استورت‌میل دستورمیدهد که‌درمواردی که‌علت های متعدد در کار است یااینکه معلولهای چند باهم مختلط شده‌اند باید برای اینکه بنتیجه برسیم باستنتاج بپردازیم یعنی پس‌ازآنکه درهريك ازعلتها ومعلولهااستقرا کردیم وقواعدشان را بدست آوردیم برای نتیجهٔ مجموع آنها باید بقیاس متوسل شویم و چون بوسیله قیاس نتیجه گرفتیم آنرابمعرض امتحان بیاوریم و ببینیم مطابق واقع هست

---

(۱) Methode de Concordance (۲) Methode de difference

(۳) Methode des residus (٤) درواقع نوعی ارسبر وتقسیم‌است

(۵) Methode des Variationes Concomitantes

یا نیست اگر از امتحان درست درآمد استنتاج ما درست بوده وگرنه مطلب را از راه دیگر دنبال کنیم .

استورت میل برای تکمیل روش تحقیق در قوانین طبیعت و روابط علت ها و معلولها و دوری جستن از سهو وخطا دستور ها وبیانات مفصل دیگرهم دارد ولیکن همه مبتنی براصولی است که اشاره کردیم وما دراین مختصر نمی توانیم بشرح آنها بپردازیم از آن رو که بنای ما براین است که فقط اصول تحقیقات ومفتاح فهم فلسفه هر فیلسوفی را باز نمائیم وتفصیل را حواله بتصنیفهای خودآن دانشمندان میکنیم

تحقیقات استورت میل در منطق البته بحث وایراد هم برمیدارد وصاحبنظران از بحث درآنها کوتاهی نکرده اند ودر بسیاری ازموارد که چنین مینماید که باپیشینیان مخالف است چون درست بنگری میتوان گفت نزاع لفظی است ودرمعنی آنقدرها اختلاف ندارد و لیکن همه کس تصدیق میکند که او از کسانی است که بمنطق وروش تحقیق علمی ترقی شایان داده است دانشمندان دیگرهم دنباله کار اورا گرفته ونقیصه هائی که در کار او بوده معلوم ومرتفع ساخته اند اما کمتر تحقیقی از اوهست که یا تماما درست نبوده ویا باانداک اصلاح وتکمیلی شایستگی دقت و تأمل وکاربستن نداشته باشد ویقیناً در روش فحص علمی وفلسفی بعالم انسانیت خدمتی بسزا کرده است .



گفتیم که در معرفی فلسفه استورت میل [illegible] تعلیمات او در حکمت نظری مخصوصا منطق اکتفا می کنیم وبتحقیقاتش درحکمت عملی نمیپردازیم چه بیانات او در [illegible] آن اندازه اهمیت ندارد که دراین مختصر گفتگوی [illegible] بمیان بیاوریم و سیاست اقتصادی و هم که بیشتر محل توجه است دراین کتاب موضوع [illegible] نیست . [illegible] سزاوار است که بمبانی که او برای اخلاق درنظر گرفته است اشاره [illegible]

اگرحق بخواهید اصلا ورود فلسفه برای [illegible] که [illegible] تکلیف عملی خود [illegible] تشخیص کندکه چگونه باید زندگی [illegible]

در حکمت عملی حکما بیشتر [illegible] اخلاق توجه [illegible] و تشخیص نیک و بد تقریبا همه متفقند [illegible] که هست [illegible] باید [illegible] داشت [illegible] برضای خدا و مقرب [illegible] درگاه او تکیه میکنند [illegible] عمل میدانند اما [illegible] نمیپندارند [illegible] دارد یکی [illegible] حق میخوانند یکی [illegible] باطنی [illegible] بهمان جمعند بعضی هم [illegible] که ضرورت یکی [illegible]

و توجه بمصالح حقیقی دنیوی کافی است و در ضمن سیری که تا کنون در حکمت کرده ایم غالباً در احوال حکما اشاره باین مباحث نموده‌ایم و بعدها هم خواهیم کرد.

اما استورت میل در این موضوع نیز مانند کلیه تحقیقاتش مبنائی که بخاطر میگیرد حس و تجربه است و بنا بر این مصلحت زندگانی را بنیاد اخلاق میداند و معتقد است که حس اخلاقی یعنی داعی انسان بر نیکوکاری امری فطری و جبلی نیست بلکه کسبی است و آن بتجربه است باین معنی که انسان طالب خوشی است و آنرا خواستار است که مایهٔ خوشی او باشد پس چون هر فرد باید با افراد دیگر از ابناء نوع زندگانی کند بتجربه در می یابد که خیر و خوشی او در خیر و خوشی دیگران است و منافع همه مشترک است پس خود خواهی مصلحت نیست و غیر خواهی بر آن برتری دارد.

از آنچه انسان را بغیر خواهی و نوع دوستی میکشانند اگر خصلتی باشد که بتوان گفت جبلی است همدردی است که شاید فطری انسان باشد که از رنج غیر آزرده و از خوشی دیگران شاد میشود و تربیت خوب و حسن اداره کشور نیز این فقره را تأیید و تقویت میکنند و کم کم ملکه نیکوکاری در انسان پیدا میشود و عزت نفس و شرافت خواهی و میل بعزیز بودن در نزد دیگران و ترس از بدنامی و عواقب آن این حس را لطیف میسازد و این جمله کسبی است اما عادت که شد طبیعت ثانوی میشود تا کار بجائی میرسد که شخص از خوشی میگذرد که دیگران را خوش کند و فداکاری مینماید و چون ملکه شرافت در شخص حاصل شد اعتقاد راسخ می یابد که بجوانمردی باید گرائید و از نامردی باید گریخت و انسان بودن با بدحالی به از خوک بودن باخوشحالی است چنانکه عاقل بهیچ قیمت بدیوانه شدن و دانا بنادان گردیدن تن در نمیدهد.

کسانیکه در فلسفه استورت میل نظر انتقادی دارند میگویند این سخنان بسیار دلپذیر اما مبنی بر پاکی فطرت و بزرگواری خود آن دانشمند است و اساس اخلاق نمیشود چه بسیار کسان دیده ایم که حس همدردی ندارند بلکه از آزار دیگران شاد و از خوشی آنان آزرده میشوند خودخواهی ایشان بکمال است و از غیر خواهی بوئی بمشامشان نرسیده است

در امور اجتماعی مشرب استورت میل متمایل بآزادی است افراد باید در زندگانی محدود نشده تا بتوانند خودرا بتمام بروز بدهند اما در هیئت اجتماعیه فشار و تضییقی که از ملاحظه و رعایت افکار عامه بر آزادگان وارد میآید غالباً سخت تر از استبداد حکومت است راست است که عامه رأی خود ندارند و تابع افکاری هستند که در میان وقت شایع میکنند ولیکن درد اینجاست که عامه غالبا کسانی را برهبری اختیار میکنند که در عالم همت چندان از خودشان برتر نیستند با اینحال افکاری در میان پیدا میشود که جستجوی ضعیف اهل دل را خفه میسازد و منابع بروز وظهور آن میسوزد و ترقی عامه متوقف و بطئی میگردد.

بخش دوم

چارلز داروین

داروین با آنکه از دانشمندان صاحبنظر است ازفیلسوفان شمرده نمیشود بلکه از علمای علوم طبیعی است و لیکن تحقیقات علمی او منتهی بنظری شده که معروف برأی داروین میباشد وآن یکی از مهمترین نظریاتی است که در علم بظهور رسیده واز اصول مبانی فلسفه شده است بنا بر این آنرا باید اگر همه باجمال هم باشد بشناسیم که تا آن شناخته نشود بفلسفه امروزی بدرستی پی برده نخواهد شد. ازاین گذشته رأی داروین دردنیا غوغا کرده وآوازهٔ آن بگوش مردم ما نیزرسیده وموضوع بحث هم گردیده است ولی آن اندازه که ما آگاهیم تا کنون برای دانش پژوهان ما بیان وافی روشنی از آن نکرده اند ازاین رو کمال مناسبت بلکه لزوم دارد که ما باین کار بپردازیم.



چارلز داروین(۱) در سال۱۸۰۹ در انگلستان زاد و در آغاز عمر علم پزشکی و سپس علم دین آموخت اما نه بعمل پزشکی شوق داشت نه باداء وظائف کشیشی راغب بود بلکه چون آگاه شد که یکی از کشتیها سفر دور دنیا در پیش دارد برای سیاحت جهان ازمسافران آن کشتی شد و چندین سال دریاها و خشکیها پیمود ومطالعات علمی بعمل آورد و مخصوصاً درچگونگی خلقت واحوال گیاهها وجانوران کنجکاوی کرد وچون ازسیاحت بکشور خویش بازگشت بیش از بیست سال هم در مشهودات خود که یادداشت کرده بود تأمل و تفکر و تحقیق نمود ونظری که معروف برأی داروین است در [illegible] این مطالعات برای او پیش آمد ودر نتیجهٔ سالگی کتابی منتشر ساخت [illegible] که از تصنیفهای مشهور دنیا شده است و [illegible] داروین در [illegible] و پس از آن تصنیفهای دیگر [illegible] کرده وتحقیقات خودرا تکمیل وتصحیح نموده [illegible] عمرش که هفتاد وسه سال بوده [illegible] کارهای علمی [illegible] در سال ۱۸۸۲ درگذشته است.

چون [illegible] که [illegible] رأی داروین [illegible] در اروپاست هرچند در طی مجلدات این کتاب [illegible] اشاره کرده [illegible] یادآوریهائی درین [illegible]

چنانکه در [illegible] دوم این کتاب گفته [illegible] صاحبنظران را در علم وحکمت بسوی [illegible] بهیئت کپرنیک [illegible] بودو کارهای [illegible] بود [illegible] در

(۱) Charles Darwin (۲) [illegible] Species

نتیجه آن تحقیقات دانسته شد که صورت و هیئت جهان بکلی غیر از آن است که پنداشته بودند عالم خلقت بصورت یك پیاز تو بر توی در بسته چنانکه تصور کرده بودند نیست افلاکی که مانند پوستهای پیاز روی یکدیگر فرض کرده بودند وجود ندارد و ستاره‌ها در فضا معلق میباشند زمین مرکز عالم نیست بلکه خورشید مرکز است آنهم نه مرکز کل جهان زیرا که معلوم نیست مرکز جهان کجاست و آیا مرکز و محیطی دارد یا ندارد خورشید مرکز عدهٔ از کرات است که بگرد او میچرخند و از او کسب روشنائی و گرمی میکنند و زمین نیز یکی از آن کرات است و مدار گردش آنها هم دایره نیست بلکه بیضی است و قواعد حرکت آن‌ها نیز بدست آمد و معلوم شد جهان آن اندازه که می بینیم و می فهمیم از عدهٔ بسیاری از کرات مانند خورشید تشکیل شده که خورشید یکی از آنهاست و آن دیگر ها نیز شاید مانند خورشید هر یك ستارگان کوچکتر تابع خود داشته باشند که آن خورشید ها ستاره‌های ثابت نامیده شده و ستاره‌های کوچکتر که تابع آنها می باشند و دور آن‌ها میچرخند سیارات نام دارند و بعضی از سیارات هم کراتی دارند کوچکتر از خودشان که بر گرد آنها میچرخند چنانکه کرهٔ ماه بر گرد کرهٔ زمین می‌چرخند و بنا بر این مشابهت بسیارات کوچکتری که بر گرد سیارات بزرگتر میچرخند قمر نام نهاده‌ایم(۱) و اختلاف عالم علوی و عالم سفلی حقیقت ندارد و کون و فساد در سراسر جهان حکم فرماست.

و نیز بواسطه مسافرتهای زمینی و دریائی بسیار که از هر سو در روی زمین واقع شد دانستند که دریاها گودال‌هائی هستند در سطح کره زمین که از آب پر شده‌اند و کرهٔ آبی که بر کرهٔ خاك احاطه داشته باشد وجود ندارد و دریاها و اقیانوسها همه جزء کرهٔ زمین میباشند یعنی یك کره زمین است که بعضی از نقاط سطح آن خاك است و بعضی آب و کم کم دانسته شد که هوای محیط بر کره زمین هم وزن و سنگینی دارد و بر سطح زمین و هرچه روی آن هست فشار میآورد و همچنین اجزای زیرین هوا بر اجزای زیرین فشار دارند و اندازهٔ وزن هوا را معلوم کردند و میزان فشارش را بدست آوردند و دانسته شد که بسیاری از امور که پیشینیان آنرا بامتناع خلاء توجیه کرده بودند منتسب بفشار هوا است و هر فضای در بسته را میتوان از هوا خالی کرد و امتناعی از خلاء نیست و نیز فهمیده شد که کره آتش که وجودش را پیشینیان بر بالای کره هوا قائل شده بودند بی حقیقت است و آتش جز آنچه از احتراقات مواد روی زمین حادث میشود وجود ندارد و اگر کره آتشی بخواهیم بیابیم همان کره خورشید است و کره هوا پرده‌ایست از جسم بخار مانندی که بر سطح زمین احاطه دارد و جزء کرهٔ زمین است و بالا بودنش بواسطه سبکی است و سبکی و سنگینی اجسام بسبب میل بعضی ببالا و بعضی بپائین نیست بلکه میل ببالا و پائین بواسطه سبکی و سنگینی است وگرنه جسم چه خاکی چه آبی چه هوائی چه آتشی هرچه

---

(۱) سیارات خورشید را بفرانسه Planètes و اقمار سیارات‌را Satellites میگویند.

باشد میل بسوی مرکز زمین دارد ووزن آنها بواسطهٔ فشاری‌است که‌ازاین‌میل‌بمرکز حادث میشود جزاینکه اجسام بواسطهٔ تخلخل وتکاثفشان در میل بمرکزوفشارشان کم و بیش‌است آنها که متکاثف‌ترند سنگین‌ترند و فشارشان شدیدتراست واز این رو بیشتراز آنها که متخلخلند بمرکز نزدیك می‌شوند وبنا براین زیر واقع می‌شوند و آنها که سبکترند یعنی متخلخل ترند روی آنها قرار میگیرند وطبایع چهارگانه که قدما فرض کرده بودند معنی ندارد و این‌مطالب همه بتجربه ومشاهده و دلیل وبرهان ثابت ومسلم گردید

پس‌ازآنکه این‌معلومات اساسی ازهیئت عالم بدست آمد نیوتن بعرصه‌رسید واو گذشته از اکتشافات مهم وترقیاتی که بریاضیات وطبیعیات داد معلوم‌کرد که‌گردش‌ماه برگرد زمین منشأش همان امری است که اجسام روی زمین‌را بسوی مرکز زمین میل میدهد وازاینجا پی‌برده‌شد باینکه حرکات زمین‌وسیارات دیگر برگرد خورشید منشأئی دارد نظیر منشأ حرکت ماه ومیل اجسام دیگر بمرکز زمین یعنی خورشید برای سیارات مانندزمین‌است برای‌ماه بعبارت‌دیگرزمین وسیارات دیگرهمه‌مایل بمرکز خورشیدند وگردش آنها برگرد خورشید ازاین سبب‌است واین‌حالت‌را نیوتن بدین عبارت کلیت دادکه گوئی اجسام همه‌جاذب ومجذوب یکدیگرند(۱) وقواعد این‌جاذب ومجذوبی راهم‌کشف کرد که‌اجمالا اینست که‌اجسام هرچه متکاثف‌تر وجرمشان بیشتر است بیشتر یکدیگررا جذب میکنند وهرچه فاصله آنها از یکدیگر بیشتر باشد قوه جاذبهٔ اثرش کمتر می‌شود وما دراینجا ازتفصیل این‌مطلب خودداری می‌کنیم تا سخن پردراز نشود .

تااینجا نظر باین بود که اوضاع کنونی هیئت عالم شناخته شودسپس کم‌کم باین فکر افتادند که اوضاع پیشین چگونه‌بوده ومبدأ ومنشأ وضع کنونی چه بوده است دراین موضوع کانت فیلسوف آلمانی که درحدود [illegible] (۲) منجم وریاضی‌دان فرانسوی از روی قرائن و امارتی عقیده در تکوین عالم [illegible] کردند وعلمای زمین‌شناسی [illegible] اینست که کره‌زمین در [illegible] بوده که [illegible] شده [illegible] سایر مواد خورشید مشتعل وجوشان بوده وکم‌کم گرمی و [illegible] در سطح آن تشکیل‌شده ودر [illegible] بحاره‌ئیکه بواسطهٔ سردی [illegible]

---

(۱) باید متوجه بود که نیوتن [illegible] مجذوب یکدیگرند بلکه میگوید [illegible] حقیقت معلوم نیست و [illegible] می‌شود [illegible] تا وقتیکه حقیقت معلوم شود میگوئیم [illegible] جاذب ومجذوب یکدیگرند

(۲) Laplace

آن قشر چین‌ها خورده و از آنرو کوهها و دره‌ها حادث گردیده است و سیارات دیگر نیز همین منشأ دارند چنانکه عالم خورشیدی در آغاز یك توده واحد بوده و کم کم در ظرف ملیون‌ها سال سیارات و اقمار از آن جدا شده و بحالت کنونی در آمده‌اند و هستهٔ مرکزی که از آن باقی مانده همین خورشید است و چون علمای زمین‌شناسی معرفتشان به احوال و اوضاع سطح زمین و درون آن بسط یافت از اینکه احوال زمین‌را دائماً در تحول و تغیر دیدند پی بردند باینکه کره زمین از آغاز حالت کنونی‌را نداشته‌است وقتی بوده که گیاه وجانوری در آن ظهور یافتن وزیستن نمیتوانست کم کم اوضاع برای حیات مساعد شد و درخت و گل و گیاه روئید وجانوران بعرصه آمدند و همواره احوال در تغیر بود و انواع مختلف جانوران ظهور کرده ومدتی زیسته سپس نسل آنها منقرض شده و انواع دیگر ظهور نموده‌اند تا سرانجام نوع بشر پیدا شده‌است و این مطالب نیز همه از روی شاهد و بینه بثبوت رسیده ومسلم گردیده‌است وما بتفصیل وبسط آنها نمی پردازیم که شرحش طولانی و از موضوع بحث این کتاب بیرون‌است و باید در کتاب‌های فنی جست

از همه این مطالعات برای فیلسوف این عقیده و نظر پیش میآید که این عالم از روز نخست چنانکه امروز میبنیم خلق نشده در آغاز امری ساده ومتشابه بوده ولی مایه و استعداد تنوع و اختلاف داشته و کم کم از حال سادگی ویکسانی بیرون آمده و این طول و تفصیل را پیدا کرده‌است چنانکه بعدها بآن اشاره خواهیم کرد .



پس از یاد آوری این مطالب اینك موقع آن رسیده‌است که از رأی داروین گفتگو کنیم که اهمیت تأثیرش در علم وحکمت نسبت بعالم حیات "مانند اهمیت تأثیر نظریات کپرنیك ونیوتن نسبت بکلیهٔ عالم خلقت بوده‌است و برسبیل مقدمه گوئیم :

بحث در اینست که انواع واصناف مختلف ازموجودات جاندار نباتی "وحیوانی که در آب وخاك وهوای کرهٔ زمین دیده می‌شود آیا از بدو خلقت چنانکه امروز میبینیم بوجود آمده‌اند یا در آغاز قسم دیگر بوده بتدریج تحول یافته وبصورت‌های کنونی منتهی شده‌است

تا نزدیك بدویست سال پیش یعنی تاحدود نیمه سدهٔ هیجدهم کسی چنین مسئله طرح نکرده بود انواع واصناف موجودات‌را میدیدند وچنین میدانستند که خداوند در آغاز خلقت قالبهائی برای انواع مخلوقات ریخته وآنهارا همین قسم خلق کرده واز آن پس تغییری در احوال آنها دست نداده‌است انواع مختلف گیاه وجانور بنوع خود محفوظ وباقی هستند وفقط افراد واشخاص بمقتضای قانونی که مشیت الهی مقرر داشته‌اند میزایند ومی‌میرند جز اینکه گاهی‌هم ازمسخ بعضی ازحیوانات یا افراد بشر یا انقراض بعضی از انواع یا اصناف سخن میرفت ولیکن درستی و نادرستی آن سخنان معلوم نبود ودرهر حال این گفتگوها ربطی بمباحث علمی نداشت .

از بعد از نیمهٔ سده هیجدهم کم کم برای بعضی از دانشمندان این نظر پیش آمد شاید در انواع واصناف تغییر دست میدهد واز نوعی بنوعی متحول می‌شوند و این که نظر از آن رو پیش آمد که ارباب علوم طبیعی باحوال موجودات جاندار وانواع و اصناف وچگونگی آنها احاطه یافتند وبنکاتی پی بردند که منشا این فکر شد از جمله اینکه دیدند درساختمان بدن جانداران غالباً ناهنجاری‌هائی دیده می‌شود یعنی از هیئت مقرری که بطور کلی بر آن هیئت باید باشند تخلف میکنند واز قاعده خارج میشوند واصلا بسیار دیده می‌شود که ساختمان وجود گیاه یا جانور تغییر می‌یابد چنانکه پرورندگان گل و گیاه ومرغ وخروس وجانوران دیگر این نکته را دانسته واز آن استفاده میکنند واصنافی ازجانور وگل و گیاه مطابق میل خود میپرورند پس اگر هرنوعی قالبی دارد چه می‌شود که آن ناهنجاریها بروز میکند واین تصرفات وتحولات چرا وقوع می‌یابد؟ ونیز برخوردند باینکه اعضا واندام موجودات جاندار درهرمحیطی متناسب باآن محیط است و چون محیط عوض می‌شود اعضای جاندار بمقتضای محیط تازه تحول می‌یابد مثلا جانوری که درهوای خشك وگرم زیست می‌کند چون اورا باقلیمی که سرد وتر باشد ببرند پس ازمدتی احوالش متغیر می گردد تا با محیط تازه متناسب شود ونکتهٔ مهم دیگر اینکه چون معرفت دانشمند بر انواع مختلف جانوران افزون شد وآنهارا بیکدیگر سنجیدند برخوردند باینکه مجموع جانوران را چون درنظر بگیریم ومورد تأمل قرار دهیم میبینیم مانند زنجیری است که حلقه‌های مجاورش بیکدیگر شبیه‌اند واختلافشان جزئی است اما چون حلقه‌هائی را که ازهم دور هستند می‌نگریم می‌بینیم تفاوتشان بسیاراست و شباهتی بهم ندارند پس این فکر پیش آمد که شاید هرحلقه ازحلقهٔ مجاور پیشین بتحول برآمده باشد ومجموع انواع جانوران یك رشتهٔ پیوسته مسلسل باشند که هرنوعی از نوع دیگری که باو مشابهت تام دارد برآمده باشد وبنا برین میتوان فرض کرد که روز نخست موجود جاندار یکنوع بیشتر نبوده وازآن یك نوع کم کم بتحول انواع دیگر بر آمده که در هر تحول تفاوت جزئی بوده ولیکن چون تحولها بسیار شد اختلافات که هرنوبت جزئی بود سرانجام کلی شده است چنانکه بر حسب ظاهر مشابهت از بین رفته است



برای اینکه مطلب روشن باشد درینجا از رعایت ترتیب تاریخی تجاوز کرده اندکی پیش افتادیم .

اینك گوئیم آنچه درسدهٔ هیجدهم نسبت باین نظر برای دانشمندان پیش آمده بود بسیار اجمالی و مبهم وغیر موجه بوده ومورد اعتنا واقع نشده بود بر رأی بتحول انواع کسی بطور جزم وبصراحت حکم نکرده واسباب وعلل آن‌را نیز بیان ننموده بود ، نخستین کسی که مسئله را بجد با بیان علمی عنوان کرده درآغاز سدهٔ نوزدهم لامارك (۱) فرانسوی است که اظهار عقیده کرد براینکه موجود جاندار

(۱) Lamarck

در آغاز بسیار ساده ودرمرتبهٔ پست بوده سپس کم کم متحول شده وتنوع و طول و تفصیل یافته است واو علت واسباب اصلی این تحول را تأثیر محیطی دانست که گیاه یا جانور درآن زیست مینماید کیفیات محیط از گرما وسرما و خشکی وتری وخاك و آب. ومانند آن در اعضا وجوارح وساختمان بدن تأثیر کرده و اختلافاتیکه دراین کیفیات روی داده اقتضاهای تازه پیش آورده و احتیاجهای نو برای موجود جاندار ایجاد نموده وساختمان بدن برای رفع آن احتیاجها ومتابعت اقتضاها تغییر یافته و هیئت تازه اختیار کرده واین احوال تازه دروجود آن جانور کم کم عادت و طبیعت ثانوی شده ودرتوالد وتناسل بارث منتقل گردیده وباین طریق ازیك نوع بنوعی دیگر تحول دست داده وتنوع پیداشده است

توجیه و بیان لامارك درتحول موجودات وتنوع انواع ناقص ولیکن شایان توجه بود جزاینکه افکار اهل علم برای قبول این رأی هنوز پخته ومستعد نشده و بنا برین گرفتار معارضهٔ مخالفان گردید وهرچند جسته جسته بعضی ازصاحب نظران در آلمان و انگلیس و فرانسه در تحول انواع اظهار عقیده می کردند مسئله بطور جدی طرح نشد تا اینکه سی سال پس ازوفات لامارك فرانسوی چارلز داروین انگلیسی کتاب خودرا در منشأ انواع منتشر ساخت وقضیه را درست موجه وباحسن بیانی که بکار برد خاطر بیغرضان را قانع نمود اینست که حکم بتبدل انواع (۱) بنام داروین مشهورشده است

چنانکه پیش ازاین اشاره کردیم چون بصیرت ارباب علوم طبیعی دراصناف و انواع واحوال موجودات جاندار بسط یافت برای بسیاری ازایشان بموجباتی که اجمالا ذکر کردیم این فکر پیش آمده بود که چنین مینماید که انواع تبدل می یابند و از یکدیگر برمیآیند مشکل دراینجا بود که این امر ازچه رو وازچه سبب واقع میشود

لامارك تأثیر محیط(۲) را سبب دانست داروین این تحقیق را تکمیل کرد باینکه موجودات جاندار برای زندگی و بقای شخص ونوع خود کوشش میکنند (۳) ودر این کوشش آنها که مستعدتر ومجهزترند کامیاب میشوند ومیمانند (٤) وازین رو مانند آنست که طبیعت آنها را که شایسته ترند برای بقا انتخاب میکند وباین طریق موجودات روبکمال میروند البته دراین کامیابی وانتخاب طبیعی (٥) تأثیر محیط نیز مدخلیت دارد زیرا که هیچ موجودی با مخالفت با مقتضیات طبیعی نمیتواند باقی بماند پس آن موجودات باقی میمانند که ساختمانشان با مقتضیات زمانی ومکانی و کیفیات دیگر متناسبست چون برای بقا شایسته ترند وآنها که نیستند ازمیان میروند .

پس چون باین اصول پی بردیم وپذیرفتیم صورت واقعه چنین میشود که موجودات

---

(۱) Transformisme (۲) Influence du milieu
(۳) Lutte pour la vie (۴) Survivance du plus apte
(۵) Selection naturelle

نوع واحد بسبب اختلاف احوال درونی و بیرونی که در اثنای تناسل برای متابعت با مقتضای حال پیش میآید دروقت زادن همه یکسان نیستند وبایکدیگر تفاوت‌های جزئی دارند پس همه آنها برای بقا میکوشند وهر کدام که مستعد تر ومجهزترند کامیاب میشوند و آنچه درو جود آنها از اسباب و وسایل پیشرفت و کامیابی بوده بارث بباز ماندگانشان منتقل میشود و باین طریق درآن نوع (۱) واحد اصناف (۲) مختلف ظهور میکند و بمرور زمان در ضمن این عمل تفاوت‌های جزئی که میان اصناف بوده شدت مییابد و سر انجام اختلافات چنان کلی می شود که بدرجه فصل منوع میرسد و از نوع واحد نخستین انواع تازه منشعب میگردد واز آنها هر کدام که شایسته ترند باقی میمانند و آنها که کمتر شایسته اند یا منقرض میشوند یا در حالت پستی ووقوف میایستند.

تبدل انواع را اگر تنها بر تحقیق لامارك مبتنی کنیم امری امکانی واحتمالی میشود چون از تاثیر محیط است پس اگر محیط مختلف شود و اختلافش شدید باشد تبدل واقع می شود و گرنه نمیشود اما چون تحقیقات داروین را بنیاد قرار دهیم تبدل انواع امری ضروری و حتمی خواهد بود زیرا که کوشش موجودات برای بقا قابل انکار نیست و دراینکه آن وجود دراین کوشش کامیاب میشود که صالح تر وشایسته تر باشد نیز خدشهٔ نمیتوان کرد .

پس بنا بر رای داروین یعنی قانون تبدل انواع باید فرض کرد که موجودات همه در آغاز خلقت چنانکه امروزه هستند خلق نشده اند نخستین جاندار نوع واحد بوده و درمرتبه بسیارپست و ساده چنانکه نمونه آن امروز دردست است آنگاه برحسب قواعدی که مجملا بیان کردیم درطرف چندین کرور سال تنوع دست داده وانواع بمقتضای همان قواعد همواره رو بکمال رفته ودراین تکامل دو رشته شده؛ یك رشته گیاه ودرخت ویك رشته جانور گردیده وجانور ازمرتبهٔ پست نخستین مراحل چند از قبیل صدف واسفنج و مرجان که بگیاه بیشتر شباهت دارند پیموده ازمراتب هوام وحشرات گذشته واستخوان‌دار شده وبصورت امثال ماهی و مار وسوسمار وپرندگان درآمده و سرانجام پستاندار شده وانواع چهارپایان ظهور کرده وبمرتبه سك وفیل وخرس وبوزینه رسیده و حیوان دوپا که حکما حیوان ناطق خوانده وخودرا اشرف مخلوقات میدانند درسرهمه قرار گرفته وعرصهٔ جهان را بر همهٔ موجودات تنك کرده است .

قرائن و شواهد ودلائل علمی بر درستی فرض تبدل انواع فراوان است ولی ما نمیتوانیم بشرح آنها بپردازیم چه این مختصر گنجایش ندارد ازغرض ما هم بیرون است چون مواد ما تنها این بود که خوانندگان اجمالا بدانند رأی داروین وفرض تبدل انواع چیست کسانیکه خواهند کاملا بحقیقت آن پی ببرند باید بقدرلزوم ازعلوم طبیعی وچگونگی طبقات وانواع واصناف گیاه جانور دراقالیم مختلف کرهٔ زمین وتشریح بدن آن ها و

---

۱) Espese (۲) Varlete

چگونگی تکوین و نمو نطفه وجنین هریك از حیوانات وانسان وبسیار چیز های دیگر آگاه شوند وتا این معلومات بدست نیامده اظهار عقیده مثبت ومنفی دراین باب روا نیست همینقدر گوشزد میکنیم که بامعلومات امروزی از راه علم نمیتوان این فرض را باطل کرد و علمای فن همه تصدیق کرده اند ومنکران فقط آنها هستند که این فرض را باعقیدهٔ دینی خود منافی میدانند یعنی کسانی که بظاهر عبارات تورات متعبدند و مقیدند که چگونگی خلقت موجودات را آنسان که درسفر تکوین تورات مشروح است معتقد باشند ونیز چون دیده اند که بعضی از معتقدان فرض تبدل انواع مسلك طبیعی ودهری دارد نتیجه این فرض را فساد عقیده و تباهی دین پنداشته اند .

البته کسانی که بظاهر عبارات تورات ایمان دارند و بخدای شخصی معتقدند یا تصورشان از ذات باری چنان است که باید اورا نظیر مجسمه سازو کوزه گر و نجار بدانند ومقامش را نظیر پادشاه و امیر بپندارند و مبانی عقیدهٔ دینی ایشان چنین باشد مورد ملامت نیستند که در انکار فرض تبدل انواع اصرار بورزند و فقط بحثی که بر آن ها هست اینست که چرادین را مبتنی براین عقاید وتخیلات کرده اند . عجب از کسانی است که نه بتورات معتقدند نه خدارا شخص می پندارند و نه مجبورند ذات باری را نظیر آهنگر و نجار تصور کنند و تصدیق دارند که رابطه علت ومعلول قابل انکار نیست وخداوندتعالی هم کاررا باسباب میکند با وجود این اصرار در انکار رای داروین دارند بعقیده ماکسیکه فرض تبدل انواع را مؤدی بانکار صانع میدانند مانند آن است که اگر بگویند فلانکس بواسطه سرما خوردگی بیمار شد یا بفلان مرض مرد یا بواسطهٔ مزاوجت بازوجهٔ خویش فرزند آورد یا بسبب پیری و غصه ریشش سفید شد یا بگویند درخت از تخم روئید وبواسطهٔ آب و هوا پرورش یافت یا بگویند از تابش آفتاب از دریا بر برخاست و برزمین بارید یا بگویند این پهلوان از آن پهلوان زمین خورد بسبب اینکه مانند او قوه بدنی و علم کشتی گیری نداشت جواب بدهد انکار صانع می کنید زیرا اینها همه کار خداست و شگفتی این کمتر از حال کسانی نیست که رأی داروین را مستند انکار صانع قرار میدهند وحال آنکه رأی داروین یکی از نظریاتی است که مسجل میکنند که جریان امور عالم بر ضابطه و نظام مقرر محفوظ است واین امر بهترین دلیل است براین که عالم حقیقتی دارد و هرج ومرج نیست و بقول معروف دنیا صاحب دارد وهمچنانکه هیئت جدید از تحقیقات کپرنیك و کپلر و نیوتن گرفته تا فرض لاپلاس کلیهٔ عالم جسم بیجان را در تحت نظام و قاعدهٔ واحد درآورد رأی داروین نیز در کلیهٔ عالم حیات همین کاررا کرد واین هردو رای بخوبی مینماید که چگونه وحدت است که از او کثرت برمی آید و از این رو راه وصول بتوحید را برای ما نزدیك میکنند و حقیقت اینستکه ایمان امریست باطنی و وجدانی هرکس متمایل بایمانست رأی داروین را نیز از دلایل توحید میشمارد و آنکه طبعش مایل به بی اعتقادی است بدون رأی داروین هم منکر است .

بعضی هم نمیخواهند زیر بار فرض تبدل انواع بروند از آنرو که بنا براین فرض نسبت انسان بحیوان می‌رسد و بوزینه نژاد میشویم و با نسناس خویشی پیدا میکنیم. حاجت بتوضیح نیست که این فکر کودکانه است و دراینکه انسان حیوان است شکی نیست و همچنانکه هرکس شرافتش بخصایل و شایستگی اوست و باصل و نسب نیست شرافت انسان هم بآدمیت و مزایائی است که برحیوان داشته باشد اگر دارد حیوان نژاد بودنش ننك نیست و اگر ندارد فرشته نژادهم که باشد بی‌شرافت است ضمناً بدنیست گوشزد کنیم که ازتحقیقات امروزی چنین بر میآید که حیوانی که انسان فرزنداوست هیچیك از انواع بوزینه‌هائیکه امروز در دنیا موجود میباشند نیست ولی بیان این مطلب از وظیفه ما بیرون است.

ایراد بزرك دیگری که بر رای داروین می‌توان گرفت اینستکه بنا براین رأی جنك و جدال اقوام وملل بلکه اشخاص با یکدیگر امری طبیعی است وحق با کسی استکه نیرومند است وغالب میشود و ناتوان مغلوب مظلوم نیست واگر این سخن مقبول باشد صلح طلبی و سلامت خواهی ورأفت ورحمت خلاف طبیعت خواهد بود وباید گذاشت مردم یکدیگر را بدرند و هر نوع سبعیت مرتکب شوند وکسانی هم هستند که این ادعا را دارند.

این اشکال نظر بنتایج اخلاقی که دارد البته بسیار قابل توجه است ودفع آن آسان نیست وهرچند می‌توان گفت احساسات قلبی ما درجریان امور طبیعت تأثیری ندارد و او کار خودرا میکند وبناله و فریاد ما دست از روش خود بر نمیدارد چنانکه طوفان وزلزله وانواع آفات وبلیات هرروز نازل میشود ومصائب تاب نیاوردنی ببندگان خدا میرساند اما بنظر ما جواب حسابی آن اشکال اینست که قانون کوشش حیات و بقا مستلزم آن نیست که افراد یا جماعات نوع بشر با یکدیگر جنك وجدال داشته باشند کشمکش نوع بشر با عناصر وعوامل طبیعت وجانوران موذی خرد ودرشت باید باشد عملی که خداوند بانسان داده برای اینستکه مقتضیات قوانین طبیعت رادریابد تا بمناسبت آنها نوع انسان برای حیات و بقا صالح تر وشایسته تر شود ودراین کوشش وکشمکش افراد بشر واقوام وملل هرچه با یکدیگر مساعدت و تعاون کنند راه آسانتر وکامیابی نزدیکتر میشود وتنازعی که میان ایشان است از مقصد دورشان میسازد حاصل اینکه کوشش انسان از راه علم وعقل و تعاون وتدبیر است نه بنفاق واختلاف و با چنگال و دندان مانند ببر و پلنك و شیر یا آلات وادواتی که جای گیر آنها است. البته میان افراد یا جماعات بشر هم سر انجام هر کدام شایسته ترند باقی میمانند وآنها که شایستگی ندارند از میان میروند اما اینکار بطبیعت وبتدریج واقع میشود وجنك وجدال وسبعیت لازم ندارد.

در پایان سخن باید بگوئیم که داروین فرض تبدل انواع را سرسری پیش نکشیده است سالهای دراز درآن مطالعه کرده هراشکال واعتراض که ممکن بود براین فرض وارد بیاید وبنظرش رسیده یادیگران کرده‌اند مورد تأمل و مداقه قرار داده وراه دفع

آنرا یافته و فقط اشکالی که باقی مانده تعبد اشخاص است بظاهر عبارات تورات که جواب آن اینستکه اعتقاد بتورات چه ضرور و فرضاً که این تورات کلام خدا باشد تعبد بظاهر عبارت که در هرقدم برای شخص نکته‌سنج خنده‌آور است چه لزوم و مخصوصاً باین نکته باید توجه کرد که رأی داروین چگونگی تبدل وتحول موجودات جاندار را بخوبی مینماید اما معلوم نمیکند که جسم بیجان چراجاندار شده‌است پس علاوه براینکه ابداع خود جسم بیجان که دائماً درحال تغییر است درنظر محقق محتاج بموجد است ظهور جان وقوهٔ حیات هم در جسم بیجان مبدأ لازم دارد و آن مبدأ هنوز بر علم مکشوف نشده است .

و اما راجع بملاحظات اخلاقی داروین خود میگوید بزرگترین کمالی که موجودات جاندار درسیر تحولی وتکاملی بآن رسیده اند پیدایش عواطف قلبی استکه در انسان بوجود آمده‌است واگر انسان میخواهد حیوان نباشد باید این عواطف را که عبارت ازرحم ومروت وکرم وشجاعت ونوعپرستی وغیر خواهی است بپرورد و درعین اینحال کوشش در راه حیات و بقا هم بارعایت مقتضیات انسانیت بالطبیعه جریان خواهد داشت بلکه مجاهدهٔ اخلاقی خود درمرحله انسانیت همان کوشش برای حیات است بعبارت دیگر کوشش برای بقا و حیات درانسان بصورت مجاهدهٔ اخلاقی باید باشد و خواهد بود .

مبحث رای داروین وبیان فرض تبدل انواع درواقع جمله معترضه و برای این بود که اذهان خوانندگان برای فهم فلسفه معاصر مستعد شود بنا براین باین اندازه اکتفا می کنیم و بازرشته سخن را دنبال مینمائیم . و نیز تصریح می کنیم که تصدیق ما برای داروین فقط بر بنیاد تبدل انواع وتحول وارتقاء موجودات است ومعتقد نیستیم که آنچه داروین گفته صحیح است و بعد از این باز شاید دراین باب اشاراتی بکنیم .

بخش سوم

هربرت اسپنسر

۱ ـ شرح حال او

هربرت اسپنسر (۱) که در سدهٔ نوزدهم بزرگترین فیلسوف انگلیسی شمرده شده درسال ۱۸۲۰ تولد یافته است . پدر وجدش معلم مکتب بودند خود او هنگام تحصیل بریاضیات و علوم فنی مایل بود و مهندس شد اما تحصیلش چندان مرتب نبود بکتاب خواندن هم اشتیاقی نداشت و معلومات فراوانش را بیشتر بمشاهدات وتحقیقات شخصی کسب کرده بود . ازآغاز عمر بمباحثات سیاسی ودینی وفلسفی رغبت داشت ازمطالعات در علوم طبیعی نظر تحول وتکامل برایش پیش آمد و برآن شد که یك رشته تصنیفها با

(۱) Herbrt Spencer

عنوان‌فلسفه ترکیبی (۱) مبتنی برهمان نظر تصنیف و نشر کند ودراین‌وقت چهل سال داشت و نزدیك بچهل سال برای این مقصود رنج کشید ومزاج علیل و ضعف پیری را مانع قرارنداد . زمانی که باینکار همت گماشت کتاب داروین درنیامده بودچون آن کتاب منتشرشد اسپنسر در فلسفه خود راسخ‌تر گردید وازتحقیقات داروین نیز استفاده کرد پیش‌ازآنهم ازلامارك بهره برده بود

هربرت اسپنسر طبعش همه منطقی وتحقیقی وازخیالات شاعرانه بکلی دور بود اهل‌ذوق نبود شور عشق نداشت چنانکه تأهل‌هم اختیار نکرد .درنویسندگی شیوه‌اش بسیار ساده وبی‌آرایش ولیکن نگارشهایش چنان روشن ومفهوم‌بود که‌مانندکتب‌ادب دلپذیر میشد بمفاخر و امتیازات وجاه ومال اعتنائی‌نداشت ودارای بضاعتی‌نشد چنانکه تصنیفهایش بوسیلهٔ پیش‌فروشی واعانه بچاپ رسید.

اسپنسر عواطف واحساسات قلبی نشان‌نمیداد اما فطرتی‌سلیم‌داشت وآمالش همه شرکت در پرورش‌آدمیت بود هرچند میدانست که‌این‌مقصد بسی دور و راهش دراز است و مشکلات بسیار درپیش‌دارد ولی متوجه بود که نباید زمان‌حال‌را همیشه‌پیشنهاد خودداشت و بآینده نیزباید نگران بود وازکلمات اوست که بلندترین آرمان اخیار اینست که‌در آدم سازی شرکت کنند اگر چه اهتمامشان غیر محسوس باشد و مجهول بماند.

اززمان جوانی تادم پایان عمر بنگارش مقالات ورسالات اشتغال‌داشت ولیکن تصانیف معتبرش همان کتبی‌است که بعنوان فلسفه ترکیبی تدوین کرده‌وعبارتست‌از کتاب مبادی نخستین(۲) واصول جان‌شناسی(۳) واصول روان‌شناسی(٤) واصول‌علم‌مدنیت(٥) واصول‌اخلاق(٦)

عمرش از هشتادوسه‌سال بیش‌شد ودر۱۹۰۳ درگذشت

۲ـ فلسفه او

فلسفهٔ ترکیبی که اسپنسر تاسیس‌وتدوین کرده‌است مبتنی برعلم‌است یعنی‌تنها بفکر و تخیل ساخته نشده وبنیادش بر معلوماتی‌است که از راه علمی یعنی‌مشاهده وتجربه واستقراء و استنتاج فراهم آمده‌است وفلسفه ترکیبی ازآنرو خوانده‌شده که نتایج علوم مختلف‌را که متفرق وپراکنده‌است جمع‌آوری وترکیب کرده وازآنجا در مباحث فلسفی نظریات‌کلی اتخاذ نموده‌است

کتاب اول ازمجموعه فلسفهٔ ترکیبی چنانکه یاد کردیم « مبادی نخستین »

---

(۱) Synthetic philosophy معنی این‌کلمه را بعد معلوم خواهیم‌کرد

(۲) First paincibles (۳) Principle of Biology (٤) Principles of Psychology

(٥) Principles of sociology (٦) Principles of Ethics

تام دارد دراین کتاب درآغاز چنین عنوان میکنند که درروزگار مادین باعلم و حکمت معارضه دارد ازآن‌جهت که ارباب ادیان واهل علم در قلمرو یکدیگر مداخلهٔ ناروا میکنند ونیز هردو گروه ادعای بیجادارند. ادعای بیجا اینست که‌ازامری که برتر از ادراك انسان‌است یعنی ازذات مطلق سخن میرانند هرچند ادیان هرچه بالاتر می‌روند بیشتر بعجز از ادراك‌ومعرفت آن‌ذات معترف می‌شوند ومشکل اینجاست که عقل بشراز یکطرف برای هرامری علت میجوید واز طرف دیگر از دور وتسلسل امتناع‌دارد علت بی‌علت‌راهم نمی‌یابد و نه‌فهم می کند چنانکه کشیش چون بکودك‌میگوید دنیارا خدا خلق کرده‌است کودك می‌پرسد خدارا که خلق کرده‌است‌واینهمه مناقشات واختلافات ارباب مذاهب در امر سازگار کردن قدرت کامله با عدالت تفضل ووجود خیروشرو جبر وتفویض وماننند آنها از اینجا برخاسته‌است ادعای اهل‌علم‌هم در این مبحث و مباحث نظیر آن ازقبیل حقیقت زمان ومکان وحرکت ونیرو وقوه مدرکه و مانند آن بیجاست زیرا که علم جزتحدیدامور چیزی نیست وحال آنکه ذات‌مطلق نامحدوداست و نیز علم قیاس کردن ونسبت‌دادن چیزی‌است بچیزدیگر درصورتی که بیرون‌ازذات‌مطلق چیزی نیست که باو قیاس ونسبت کرده‌شود وآنچه‌علم می‌تواند براوتعلق بگیرد عوارض و امورنسبی‌است.

پس‌ارباب ادیان ازاین‌ادعا دست باید بردارند که ازبی‌نشان نشان بدهند و خدارا مانند یکی‌ازافراد بشرمعرفی‌کنند که توانائی بسیار وهواوهوس فراوان دارد مهر میورزد وکینه میجوید وهمواره بانتظار نشسته‌است که‌هدیه وتعارف‌باو بدهند و مدحش کنند وتملقش بگویند ونیزباید ازاموری‌که حس وعقل و ادراك انسان براو تعلق میگیرد صرف نظر کنند وباهل‌علم بگذارند تا ازراههای علمی بآن‌برسندازآن طرف اهل علم‌هم باید بدانند که جزبرامور نسبی وعوارض دسترسی ندارند و از آنچه قابل ادراك نیست دست بدارند ومنکرهم نباید بشوند

باینطریق معارضه دین‌وعلم ازمیان‌میرود اولیای دین ازاتهام بری میشوند که دعاهای ایشان منافی‌عقل‌است اهل علم‌هم ازحملات‌متدینان آسوده میشوند وتعلیماتشان منافی دین ومایهٔ فساد عقیده خوانده نخواهد شد.

البته این‌سازش علم ودین مشکلات درپیش دارد وعلت عمده آن کوتاهی فهم عامه‌است که‌معبودیکه ازجنس خودشان نباشد نمی‌توانند فهم‌کنند وقابل پرستش نمی دانند امابایدمتوجه بود که این‌عیب بزودی وآسانی رفع نمی‌شود وتاعامه عقلشان رشد نکرده‌است بزور وبشتاب عقیده سخیف‌را ازایشان نمی‌توان گرفت‌که اگر بیك صورت برود بصورت دیگر میآید ولی هیچ‌عقیده سخیفی‌هم نیست که‌حقیقتی‌دربر نداشته باشد واگر صاحب عقیده صمیمیت ونیت‌خیر دارد بایداغماض‌کرد ومحترم‌داشت.

پس باید معلوم‌باشد که‌امری‌هست که‌دانستنی‌نیست واهل‌علم هرچه معرفتشان

برامور دانستنی پیش می‌شود بیشتر بآن امر ندانستنی برمیخورند زیرا که‌اموردانستنی عوارض از امر ندانستنی میباشند وچون این فقره مسلم‌شد می پردازیم به آنچه دانستنی است

☆ ☆ ☆

پیش‌ازاین گفته‌ایم که طبیعیات یعنی حکمت سفلی وریاضیات یعنی‌حکمت‌وسطی امروز ازقلمرو فلسفه بیرون رفته ومتعلق بفنون شده‌است . اکنون اسپنسر می گوید حکمت علیا یعنی الهیات را باید کنار گذاشت زیرا که آن بحث درامر ندانستنی‌است وبحس وادراك انسان درنمی‌آید (همین عقیده‌ایست که‌کانت‌هم ببیان‌دیگر اظهار کرده بود) پس برای فلسفه چه‌باقی میماند ومعنی آن چه‌خواهد بود ؟

بنابربیان اسپنسر معرفت‌سه‌درجه‌دارد درجهٔ نخستین معرفتی است که توحید نیافته یعنی معلوماتی پراکنده وجزئی‌است چنانکه عوام دارند درجه دوم‌معرفتی‌است که‌نیمه توحید یافته است وآن علوم وفنون‌است‌همچون گیاه‌شناسی وجانورشناسی‌وزمین‌شناسی و ستاره شناسی ومانند آنها درجهٔ سوم که‌درجه اعلاست معرفتی‌است که‌کاملاتوحید یافته‌است وآن‌فلسفه‌است

توضیح آنکه معلومات عامه همه جزئیات‌است یااگر کلیت دارد بسیاراجمالی‌است مانند اینکه قند شیرین است ونمك شوراست وعلف سبزاست و آسمان کبود است چون معلومات کلیت یافت ودرتحت‌قواعد درآمد علم می‌شودمانندآنکه درعلوم وفنون مختلف ازقبیل آنچه یاد کردیم ملاحظه کرده‌اید . فلسفه آنست‌که اصول‌کلی بدست آوریم که قوانین علمی درتحت‌آن اصول واقع گردند وازآن‌استخراج‌شوندوآن‌اصول کلی فرضیاتی هستند که درآغاز آن‌هارا برسم علی‌الحساب می‌پذیریم سپس اگردیدید که بامشهودات و تجربیات موافق درآمدند وتخلف نکردند مسلم میداریم چنانکه خواهیدديد وهرچه این‌اصول کلی‌ترباشد یعنی انواع زیادترازامور در تحت آنهاواقع شود فلسفهٔ که ازآنها ساخته شده کامل‌تر و پسندیده‌تراست چنانکه وقتی‌می‌توانیم فلسفه را کامل بدانیم که همه‌امور جهان‌را بتوانیم ازیك‌اصل بیرون آوریم

مثلا ازمعلوماتی که درعلم فیزیك وشیمی‌بدست آورده‌ایم باین‌قاعدهٔ کلی‌رسیده‌ایم که جسم فانی نمی شود ونیروهم باقی‌است واگربیك‌شکل‌کاسته شود کاستش بشکل نیروی دیگر درمیآید .

یعنی نیروها به‌یکدیگر متبدل می‌شوند چنانکه گرمی بقوهٔ‌برق و برق بگرمی متبدل می‌شود واین هردو نور میدهند پس‌شاید که‌همه نیروها درواقع‌احوال‌مختلف‌از نیروی واحد باشند ومیدانیم که حرکت‌هم وجهی از نیروست بلکه‌آثار وقرائن چنین می‌نماید که‌جسم‌نیز شکلی‌از نیروباشد وبنیرو متبدل تواند شد قوای بدنی وحیاتی را هم که یافته‌ایم که شکلهائی از نیرو میباشند وبنابرین ازهرطرف‌میچرخیم مشهوداتو تجارب‌ما دلالت می کند براینکه هرچه هست نیروست‌ونیرو اگراشکالش مختلف‌ومتبدل

است وآنها امور نسبی هستند اساسش کم‌وبیش نمی‌شود واین‌اصل یعنی‌محفوظ‌بودن نیرو ازآن‌اصول کلی‌است که مارا بمقصدنزدیك‌میکند (۱) از این گذشته شکلها و ظهورات نیرو بیکدیگر نسبت دارند یعنی ازامور نسبی هستند اما حقیقت نیرو چنین مینماید که ربطی بامرمطلق(۲) دارد واز اینجا باز رسیدیم بآن امر ندانستنی (۳) که ارباب ادیان بنام آن سخن می‌گویند وازاو نشان میدهند واهل علم‌آنرامیجویند وگاهی‌هم منکرش میشوند .

اصل محفوظ بودن نیرو چنانکه گفتیم البته مارا بفلسفه نزدیك‌میکنداما هنوز کافی نیست وباید یك‌قاعده کلی بدست آوریم که بدانیم همه‌امور جهان تابع‌آن‌میباشند اسپنسر معتقداست که این‌قاعده‌را بدست آورده‌است وآن‌قانون تحول وتکامل‌است(٤) که تااندازهٔ که ما یافته‌ایم جریان احوال جهان وجهانیان مظهر این‌قاعده‌است .

باین معنی که‌چون در علوم وفنونی‌که دانشمندان ترتیب داده‌اند بدرستی می نگریم می بینیم همه درواقع‌تاریخ‌تحولات عوارض‌وحوادثی‌میباشند که‌موضوع‌آن‌علوم وفنونند وچون درآن حوادث بدرستی نظرمی کنیم درمییابیم که‌نخستین امریکه واقع می‌شوداینستکه اجزاوعواملی پراکنده یکجا فراهم میآیند وباهم ترکیب‌ودرهم فشرده میشوند وتراکم مییابند (٥) مانند اینکه حدوث ابر چنانست که‌ذرات‌وقطرات آب‌وبخار که درهواپراکنده‌اند بهم نزدیك ومجتمع میگردند وهمه حوادث وعوارض این‌حال‌را دارند تاآنجا که هیئت‌جهان خورشیدی بهمین قسم‌ساخته‌شده‌است یعنی درآغاز اجزا وذراتی درفضا پراکنده بود کم‌کم بصورت ابر رقیقی گردآمده(٦) ودرظرف زمانی

(۱) خوانندگان اگر بخواهند معنی این‌جمله‌را بدرستی دریابند باید ازاصول علم فیزیك و شیمی و علم حرکات و قوی آگاه شوند و مخصوصا معلوم کنند که‌برحسب تحقیقات صد سال اخیر مسلم شده است که جسم مرکب‌است ازذرات وازاجزای تقسیم ناپذیر که ابعاددارند وبوهم قابل تقسیم‌اند اما بالفعل منقسم نیستند(درزمان اسپنسرهنوز معلوم نشده‌بود که‌آن‌اجزای لایتجزی هم ازاجزاء خردتر مرکبند که درواقع الکتریسته مجسم میباشند) ونیزبایدازحقیقت نور وحرارت والکتریسیته و مغناطیس چنانکه دراواخر سده نوزدهم تحقیق‌شده‌بود آگاه‌شوند و معلوم کنند که این کیفیات همه نیرو میباشد وهمه بیکدیگر متبدل میشوند واحدات حرکت‌هم میکنند بلکه حرارت خود جز حرکت سریع ذرات، جسم‌چیزی نیست وامروز اهل علم در کمال دقت معین و مشخص میکنند که ازهرمقدار حرارت چه اندازه حرکت یانور یا الکتریسته احداث می‌شود واین‌نیروها بشکلهای مختلف درمیآیند .

اما مقدار جمعی آنها کم‌وبیش نمی‌شود ودراین‌کتاب ما باین مباحث نمیتوانیم‌بپردازیم که آن‌ها خود چندین‌برابر این‌کتاب تفصیل دارد وبنابراین هرجا یادازاین امور میکنیم ناچار باشاره میگذرانیم و فرض میکنیم خوانندگان آن معلومات را دارند .

(۲) L,absolu (۳) L'inconnaissable

(٤) Fvolution (٥) Comcentration (٦) وبهمین جهت اروپائیان این‌حالت واین‌مرحله از جهان‌را nèbuleuse یعنی حالت ابری می‌خوانند و در آسمان جهان‌هائیکه باین‌حالت باشند بسیارند که با دوربین و بعضی‌هم با چشم دیده میشوند وآن‌هارا بهمان‌اسم‌میخوانندودانشمندان ما ستاره سحابی میگفتند .

دراز متراکم گردیده و خورشیدی صورت گرفته است بسی بزرگتر ورقیق ترازآنکه امروز می بینیم ودر اثنای متراکم شدنش پارهها ازجسمش جدا شدهوسیارات‌راتشکیل داده است آن‌سان که کانت‌ولاپلاس بیان کرده‌اند(۱) و نیز بوجودآمدوموجودات جاندار ا گیاه و جانور وانسان بر این روش‌استکه اجزا و عناصر پراکنده ازاطراف فراهم می‌آیندواندام‌آن‌موجودات‌راتشکیل میدهند حتی اینکه صورت‌بستن‌تصورات وتصدیقات وافکارهم‌در ذهن‌انسان هم بهمین‌وجه‌واقع‌می‌شودودرمیان‌افراد بشر نیز تشکیل‌خانواده‌ها و قبایل‌وامم دول‌بهمین‌طریق‌است که اجزاء پراکنده ناپیوسته بهم‌می پیوندند ومرتبط میشوند جز اینکه این گردآمدن و بهم پیوستن باینوجه دست میدهد که‌حرکات شدید وتندی که در اجزا بودکم‌کم کندوخفیف میگردند و بسکون نزدیك میشوندودرضمن ارتباط و بستگی آنها بیکدیگر همواره افزون‌میشود چنانکه در هیئت مدنیت هرچه قوت جامعه بیش میگردد حرکات آزادانه افراد محدود میشود و در عالم طبیعت‌نیز چنین است .

این بود امر نخستین درتحول و تکامل و لیکن‌این‌گردآمدن ومتراکم‌شدن‌تنها در مجموع اجزا نیست‌بلکه در درون‌آن‌هاهم‌این عمل‌واقع میشود وکم‌کم‌مجموعه‌های کوچکتر در درون مجموعه بزرك صورت می بندد چنانکه خوشه بزرك انگور از خوشه های کوچکتر مرکب است‌وچون این مجموعه های کوچکتر تحول یافتندهرگاه اینحالت را با حالت اولیه بسنجیم‌تشابه ویکسانی(۲) که در آغاز درکل‌وجود بودبدل باختلاف و تنوع (۳) شده است چنانکه ماده اولیه جهان در آغاز متشابه و یکسان بود سپس خورشید وسیارات واقمارپدیدآمد وتخم‌گیاه‌چیزی‌ساده ومشابهست چون‌نمو میکنند تنه وشاخ وبرك‌وگل ومیوه می شود وحیوان درآغاز نطفه ساده است سپس اینهمه‌طول و تفصیل پیدا میکنند وانواع جانداران هم بطوری که‌لامارك وداروین‌بیان کرده اند ازوحدت بکثرت وتنوع رسیده اندواین کیفیت در جمیع امور حتی‌دراوضاع اجتماعی بشری واحوال روحی وعقلی انسان مشاهده‌میشودواین‌تفصیل‌وتنوع (٤) امر دومی است که لازم تحول وتکامل است وباتراکم‌واجتماع‌همراه‌است .

و لیکن تحول تکاملی همه این‌نیست‌که اجزاء پراکنده‌جمع شوندوازهمجنسی بنا همجنسی بیایند بلکه باید دراین ضمن ازبی‌نظامی بنظام (٥) برسند واین امر سوم است‌ازلوازم تکامل که قاعدهٔ‌کلی‌وجود است‌خواه‌جاندار باشد خواه بیجان‌چه‌باشعور باشد چه‌بی‌شعوروخلاصه‌آن‌اینست‌که اجزاء جهان از حالت همجنسی‌وپراکندگی‌وبی‌سامانی

---

(۱) وما درصفحه ۹۵ بآن اشاره کرده ایم .

(۲) Homogenéité که‌همجنسی هم میتوان گفت . (۳) Héterogéneité که نا همجنسی هم میتوان گفت .

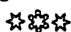
(٤) Différentiation (٥) Ordre dèteiminé

کم کم و بطول زمان بحالت نا همجنسی واجتماع وسامان میآید و این سیر تکاملی در تحت تاثیر نیروهائیست که برعالم حکمفرماست و بنیادش همان قاعده محفوظ بودن نیروست

این حکم که برجریان امر عالم و سیر تکاملی جهان میکنیم البته نظر بتجارب و مشهودات ماست و تا اندازهٔ صادق است که مشاهدات وتجربیات ما میتواند فرا بگیرد یعنی راجع بجهانی است که درآن زیست میکنیم وبحس وشهود ما درمیآید و برای مدتی از گذشته و آینده که حس وتعقل ما ازروی قرائن و امارات میتواند برآن احاطه کند وگرنه حکم مطلق نمی کنیم ومدعی نیستیم که بکلیه قوه خلاقیت خدا پی برده ایم و نمیگوئیم اینست و جز این نیست اینقدر هست کهٔعلم ما تخلفی از این قاعده ندیده و نیافته است .

باز از مشاهدات و تجربیاتی که کرده ایم بر میآید که جریان امور جهان بر رفت و باز گشت و جزر ومد است و این حکم نیز کلیت دارد وچنین مینماید که درامر تحول وتکامل نیز همین قاعده حکمفرماست یعنی چنانکه اشاره کردیم اجزاء جهان در ضمن تراکم و تنوع انتظام حرکاتشان ضعیف میشود تا بجائی که نیروهای درونی دیگر تاب مقاومت با مؤثرات بیرونی نمیآورد و صعود تکاملی چون بنهایت رسید نوبت بنزول و انحطاط میآید تجمع بدل بپریشانی میگردد ومرکب رو به انحلال(۱) میگذارد باد و باره بحالت پراکندگی و بی نظامی و همجنسی که ازآن بیرون آمده بود باز گردد واینحالت راهم اکنون درجهان طبیعت میبینیم وساید این انحلال وحرکت جزری هم چون بغایت رسید باز حرکت مدی را از سر گیرد .

اینست بیان بسیار مجملی از قانون تحول و تکامل که آنرا نشو وارتقاء هم ترجمه کرده اند وبنیاد فلسفه هربرت اسپنسر و موضوع تحقیقات او در کتاب «مبادی نخستین» میباشد و در تصنیفهای دیگرش که ایبك بآنها اشاره خواهیم نمود ازجنبه های دیگر آنرا تکمیل نموده است و این فلسفه یا لااقل اصول وکلیاتش امروز در نزداهل علم مقبول ومسلم است با آنکه البته مشکلات و مجهولاتی هم در دنبال خود باقی گذاشته است

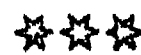


قانون تکامل چنانکه از بیان مختصری که کردیم بر میآید تنها مربوط بعالم بیجان نیست بلکه شامل جاندارها هم هست ودراین نوع موجودات بسیار ظاهرتر ومهم تراست وهربرت اسپنسر راجع بجانداران نیز دوجلد کتاب «بنام اصول جان شناسی»(۲) دارد که اگر بخواهیم از مندرجاتش سخن بگوئیم هر اندازه بفشاریم بیش از گنجایش این کتاب تفصیل بر میدارد همینقدر اشاره میکنیم که آن فیلسوف جان داشتن راچنین تعریف میکند که هرموجودی که روابط درونی او همواره از روابط بیرونیش متابعت کند یعنی احوال اختصاصی وجود او بامقتضیات خارجی دائماً سازگار شود جاندار است وهرچه این سازگاری

(۱) Dissolution (۲) Prniciplee of Biology

تمامتر باشد حیات آن وجود کاملتر است

جان در جسم بیجان چگونه وارد شده نمیدانیم اینقدر معلوم است که وقتی اوضاع روی کرهٔ زمین در ضمن تحول بجائی رسیده است که برای ظهور حیات مناسب و مساعد شده است و جانداری که ظهور کرده البته در حالتی بسیار ساده و بی شاخ و برك بوده و چنانکه لامارك و داروین تحقیق کرده اند بواسطه تاثیر محیط و اینکه احوال موجود جاندار بارث بنسلش منتقل میشود و بنا برقاعدهٔ کوشش زندگانی و بقای اصلح و انتخاب طبیعی(۱) نظر بتعریفی که برای حیات کردیم که متابعت از مقتضیات است موجود جاندار ساده همواره تحول یافته و متنوع شده و رو بتفصیل و تکمیل رفته است.



بعقیده هربرت اسپنسر این تحول و سیر تکاملی شامل احوال روحانی موجودات نیز هست که برای اینکه ارتباط موجود جان‌دار با عالم بیرونی همواره بهتر و بیشتر شود پیوسته اعضاء مربوط بمدارك و مشاعر جانداران طول و تفصیل می یابد و پایه و مایه ادراك و شعورش افزون میشود و از ادراك بسیار ضعیف حیوانات پست از قبیل صدف و اسفنج و کرم که حتی حواس ظاهر را تمام ندارند تا فکر عمیق فیلسوفان نوع بشر که در چگونگی زمان و مکان بحث میکند و پی بعلت و معلول میبرد و قیاسات عقلی ترتیب میدهد چون درست بنگری یکرشته مسلسل واحد از درجات و مراتب شعور است و احساسات قلبی و عواطف و فطریات خلقی و تمایلات و ارادات انسانی نیز همین حال را دارد یعنی بتدریج در جانداران نمو میکند و در ضمن ارتقاء نسل و نژاد رو بکمال میرود چنانکه عقل انسانی درجه کاملتری از قوهٔ وهم حیوانی است و جان و روان یعنی قوه حیاتی حیوانی و قوهٔ عقلی انسانی از یك مایه و یك سرچشمه‌اند که برحسب قانون تحول و تکامل سیر مینمایند

اما هربرت اسپنسر مانند بعضی از اهل علم حکم نمیکند باینکه نیروهای مؤثر در جمادات که امروز نیرو های فیزیکی و شیمیائی مینامند مولد نیروهای ادراکی و روحانی باشد و در این باب تأمل دارد بلکه از بعضی کلماتش برمیآید که اگر امر دایر باشد بین اینکه بگوئیم نیروی ادراکی فرع نیروهای فیزیکی است یا اینکه نیروهای فیزیکی از فروع نیروی ادراکی میباشند تمایل او براین قسم دوم است

در باب منشأ مدرکات و معقولات انسان که بعضی از حکما جزء فطرت میدانند و برخی فقط بتجربه و مشاهده منتسب میکنند هربرت اسپنسر نظر بدیعی مبتنی بر فلسفه تحول و تکامل دارد وحاصل آن اینست که مدرکات و معقولات انسان در اصل ناشی از تجربه است اما در نوع نه در افراد باین معنی که از روز نخست انسان با ادراك و عقل بدنیا نیامده و این مدرکات و معقولات را از عالم دیگر نیاورده است و بتدریج و بطول زمان مشاهده و تجربه دارا شده است اما این مدرکاتی که بتدریج و بمرور دهور برای او دست

(۱) مسائلی است که دربیان رای داروین باجمال بیان کرده ایم.

داده دروجود او ذخیره شده و بارث باخلافش منتقل گردیده است چنانکه امروز هر کس میزاید ازشکم مادر که بیرون میآید مدارك و مشاعری دارد که دروجود او نهفته و بحال استعداد است و زندگانی وتجربه و تربیت آن‌را می‌پرورد بفعلیت می آوردوازاین‌سبب است که حیوان چون این میراث‌را ندارد، ممکن نیست بتربیت دارای آن مدرکات و معقولات شود .

نوع این مطالب را که در این‌چندسطر خلاصه کرده وباشاره گذرانیدیم‌هربرت اسپنسر در دو جلد کتاب کلان‌موسوم باصول روان‌شناسی (۱) با شرح‌وبسط بیان کرده ومدارج جان‌داران‌را در مدارك و مشاعر وآلات و اعضاءآنرا ازاعصاب بسیار ناقص حیوانی تا نخاع و دماغ انسانی تفصیل داده‌است .



فلسفه ترکیبی هربرت اسپنسر که اینك بآن مشغولیم و درده مجلد تدوین شده سه‌جلدش دربیان‌ظهور مدنیت یعنی هیئت‌های‌اجتماعی بشراست که آنرااصول‌علم‌مدنیت(۲) نامیده و سی‌سال درتدوین آن کوشیده‌است .

خوانندگان ما بیاد دارند که علم مدنیت را اگوست کنت فرانسوی تأسیس کرد فیلسوف انگلیسی باین علم شرح و بسطی وافر داد وبنیادش‌رابرفلسفه تکامل‌نهادو پس ازآنکه‌تحول‌وتکامل‌را در عالم‌بیجان بیان کرد بعالم جانداران‌رسیدوچگونگی تحولات حیات را نمود و پس از تحقیق در چگونگی جان باحوال‌روان‌پرداخت وتکامل‌را در اینجمله نمایان ساخت آنگاه نوبت رسید بتحقیقاتیکه موجود روا ندار یعنی انسان درزندگانی چه مراحلی می‌پیماید و چگونه تحول مینماید این است موضوع کتابهائیکه اصول مدنیت نام نهاده است و روشن است که ما در چند سطری که‌می‌توانیم به آن تحقیقات تخصیص دهیم جز اینکه ببعضی ازاصول مهم‌آن فقط اشاره کنیم‌کاری نمیتوانیم وآن اینست .

چون دانسته شد که در امور مربوط بجان و روان‌هم رابطه علت ومعلول درکار است پس یقین است که در امر مدنیت نیز چنین است‌وکسیکه میخواهددراحوال‌مردم وچگونگی هیئت اجتماع ایشان بصیر شود باید بشرح‌حال اشخاص‌وذکر وقایع‌تاریخی اکتفا نکندو در ارتباط طبیعی امور وجریان‌آنها بنگردکه علت چه ومعلول کدام‌است وقاعدهٔ کلی بدست آورد والبته طول مدت و جمع‌آوری اطلاعات فراوان‌لازم‌است‌ودر این باب مشکلات بسیار هم‌هست که باید از میان برداشت ازعقاید غلط که‌درازهان‌جا گرفته و افکار را مشوب‌ساخته‌است ومخصوصاً ازشتاب در اتخاذ رای‌وعقیده‌بایددوری جست و متوجه باید بود که همچنانکه درمهندسی و پزشکی‌وفنون وصنایع دیگر سالها باید مطالعه وتحصیل کنندتا بتوانند صاحب رای‌شوند درعلم‌مدنیت و سیاست نیز چنینست

(۱) principles of psychology (۲) principles of Sociology

و معلوم نیست چرا هرنادان ازدنیا بی‌خبری ادعای سیاست‌دانی دارد ،(۱)

هیئت مدنیت مانند تن یك شخص است که برای وظائف مختلف زندگانی آلات و اعضاء خاص دارد وآنها درآغاز ساده وغیر متنوعند وهرچه پیش مرود طول وتفصیل پیدا می کنند وتنوع میبابند و همبستگی آنها بیکدیگر افزون می‌شود واین حال در مدتی دراز پیش میاید درآغاز خانواده کوچك تشکیل میبابد وکارهای زندگانی ساده ومختصر است سپس کم کم جمعیت انبساط پیدامی کند ودهکده‌ها و قصبات وشهرها و کشورها و ملت‌ها ودولتهای سترك صورت میگیرد وکسبها وپیشه‌های جزئی مبدل به بازرگانی وصنایع بزرك میشود

چنانکه گفتیم هیئت اجتماع مدنی باهیئت تن انسانی کمال مشابهت را دارد جز اینکه درهیئت مدنی اجزا واعضا همه هوش وشعور دارند ودرتن هوش وشعور فقط در سراست ودرهیئت مدنی مجموع وکل برای خاطرافراد صورت می گیرد امادرتن اجزاء واعضا برای حفظ آسایش آنهاست ولی درتن مرکز اصلست واعضا فروع آن می باشند ازاین جهات که بگذریم تن فردی با هیئت جمعی ازهرجهت مانند یکدیگرند و هیئت‌ها سیر تحولی دارند وخصوصیات ومشخصات آنها بطول زمان وپیاپی آمدن چندین پشت ونسل درضمن فعل وانفعالات اشخاص ومحیط نسبت بیکدیگر صورت می‌پذیرد وخصایص وخصایل پا برجاوثابت برای اقوام وملل بابسطربی ودرانسای کوشش برای بقا و حیات حاصل میگردد و بعقیده هربرت اسپنسر هر ترتیب وهراوضاعی که بدون رعایت این شرط ناگهان برای قومی پیش‌آورده شود هرقدر خوب وپسندیده باشد اگر بمرور زمان وبتحول تدریجی وبطبیعت واقع نشود نتیجهٔ مطلوب نخواهد داد و دوام و بقا نخواهد داشت ازاین‌رو فیلسوف انگلیسی درتربیت کودکان معتقد است باینکه باید بتوانیم کاری بکنیم که کودك خود بتجربه‌آموز شود وتعلیمات حاضروآماده دادن باو نتیجه ندارد چنانکه تا دستش نسوزد بدرستی معتقد می‌شود که آتش سوزنده‌است و اگر غیرازاین کنند وبخواهند حقایق را برمردم تحمیل نمایند یاپیش نمیرود یا ازمردم قوهٔ سازگارشدن بامقتضیات سلب می‌شود و بالمآل ازترقی باز میمانند واسپنسر برای این ادعا شواهد ودلایل بسیار ازاحوال اقوام مختلف آورده‌است

بطور کلی قاعدهٔ تحول وتکامل درجمیع متعلقات مدنیت از دیانت و سیاست و علم وصنعت وهمه‌چیز جاری وساری است مثلا دیانت از پرستش موهومات مانند دیوو پری

---

(۱) هربرت اسپنسر تصنیف بزرك خودرا درعلم مدنیت پس‌ازآن تدوین کرد که چندین سال بادستیاری چندتن نویسنده اطلاعات ومعلومات فراوان درباره همه قبائل وطوائف وملل روی زمین جمع‌آوری ویادداشت کرده بود وآنهارا هم درچندین مجلد جدا گانه بچاپ رسانید تا در دردسترس اهل نظر باشد وازآن استفاده کنند

آغاز کرده کم کم بپرستش ارواح مردگان و جانوران بلکه چیزهای بیجان و بت و امثال آن رسیده سپس مردم بپرستش اشخاص زنده که درنظر ایشان اهمیت داشته‌اند مانند پادشاهان ودانشمندان وپهلوانان پرداخته وپس‌ازمدت زمانی برای بعضی‌ازخواص این‌فکر پیش آمده که اشیاء یااشخاص موهوم یاموجود قابل پرستش نیستند و از پی حقیقت باید رفت.

هیئتهای اجتماع بشری را که پا بمرحله مدنیت گذاشته‌اند از جهت چگونگی آن‌ها بدوقسم میتوان تقسیم کرد جنگجو(۱) و پیشه‌ور(۲) مدنیت جنگجو بر مدنیت پیشه‌ور درزمان تقدم دارد وتحول بمرور دهور ازجنگجوئی بپیشه‌وری‌میشود.

حالت جنگجوئی در هیئتهای اجتماعی یا برای حفظ ودفاع هیئت‌است در مقابل دشمن وبیگانه یا برای این‌است که وسائل معاش وزندگانی‌را از جماعات‌دیگر بربایند دراین هیئتها افراد یکسره تابع قدرت‌جماعتند واصالت ندارند بلکه آلتندوبایداطاعت کنند اکثر امور زندگانی‌راهیئت اجتماعی یعنی‌دولت تکفل میکنند وحتی‌افرادرابصورتی که میخواهد درمیآورد خدائیکه می‌پرستند برای او صفت جنگجوئی تصور میکنند اختیار و اقتدار مطلق با مردان‌است که اهل رزمندوکارهای ضروری‌زندگانی‌رازن‌ها برعهده دارند وچون غالباً جنك‌وجدال درکار است ومردم بسیار کشته میشوند برای جبران اتلاف نفوس مردها زن متعدد میگیرند وزن‌ها درقبال مردها ومردها درقبال دولت حکم‌بنده وغلام دارند.

پیش‌از اینها اکثر دولتها جنگجو بوده وبسیاری هنوزهم هستند و بیشتر علتش اینست که جنك قدرت مرکزرا افزون میکند واغراض ومنافع‌مردم‌راتابع‌اغراض دولت میسازد اینست که تاریخ سراسر جز حکایت کشتاروجنك وجدال چیزی نیست اگر درمدنیتهای بدوی مردم آدم‌خوارند یا افرادرا بغلامی میگیرنددر مدنیت‌های‌جدید ملل را میخورند واقوام وقبایل‌را یکسره‌بنده وغلام می‌سازندوتاوقتیکه جنك‌موقوف نشده تمدن جز یکرشته مصائب وبلیات چیزی نیست وزندگانی آسوده ومدنیت‌عالی وقتی صورت میگیرد که جنك متروك و منسوخ شود واین‌موقوف‌است براینکه هیئت اجتماع بشری از حالت جنگجوئی به حالت پیشه‌وری درآید که حیثیت و اعتبار و آبرومندی‌به‌اشتغال بپیشه‌ها وکارهای مسالمت آمیزباشد. افراد باید با یکدیگر به آزادی وآسودگی مراوده کنند ودر منافع مشترك همکاری نمایند وهر کس حدود خودرا شناخته وحقوق‌دیگران را مرعی بدارد وهمه‌برای غایات‌مشترك کار کنند،قدرت دردست جماعت اکثر باشد.میهن پرستی‌را دوستی کشورخود بدانند نه‌دشمنی کشورهای دیگر، کاردولت حفظ امنیت وعدالت‌باشدوبس، همکاری‌افراد اگر برای پیشرفت کار های بزرك کفایت نکندشرکتها وجمعیتها تشکیل‌شود بجای‌اینکه افرادرا هیئت‌اجتماعیه

(۱) Societe militaire (۲) Société industrielle

متحول گنده‌هیئت اجتماعیه‌را افراد متحول کنند وبتکامل ببرند، چون‌سرمایه‌ها بین‌المللی شود صلح بین‌الملل نیز ضروری میگردد .

جنك خارجی که ازمیان برود خشونت داخلی هم کم میشود مردها مزیت تام و وتسلط نخواهند داشت زنها هم حق‌حیات پیدا خواهند کرد ، ادیان خرافاتی مبدل بعقاید معقول میشود که متوجه بیبهبود وشرافت‌یافتن زندگانی ومنش آدمیت باشند .

مردم بجای اینکه درهرمورد منتظر باشندکه ازغیب خبر برسد در امور بتحقیق از علت ومعلول میپردازند ، تاریخ بجای اینکه سرگذشت‌امرا وجنگجویان باشد بیان رفتار وکردار مردم وشرح اختراعات‌جدید وافکار تازه خواهدبود ، ازعالم اجبار به عالم اختیار خواهیم‌رفت ودانسته خواهدشد که‌مردم برای‌دولتها آفریده نشده‌اند بلکه دولتها برای مردم‌تشکیل میشود ولیکن‌امروز ازاین‌مرحله دوریم وتاوقتیکه‌دول اروپا کشورهائیرا که درتمدن ازآنها پست‌ترند میان‌خود تقسیم وتملك‌میکنند واعتنائی به حقوق مردم آن کشورها ندارند امید وصول بآن‌مقام ضعیف‌است

دیگر از عقاید اسپنسر اینست که سوسیالیسم ازمتفرعات مدنیت جنگجواست‌و مدنیت سوسیالیستی همان‌خصایص مدنیت‌جنگجورا خواهدداشت وهیئت‌اجتماعیه‌انسانی مبدل بهیئت زندگانی مورچه وزنبورعسل خواهد گردید وبنا براین سوسیالیسم برای مدنیت انسان مرحلهٔ برترازمراحل کنونی نمیتواند باشد ، انسان بپایه بلند زندگانی وقتی میرسد که هرفردی درکارخودمختار باشد واجبار وحدود فقط تادرجهٔ باشد که برای حفظ نظم وامنیت لازم‌است وهمچنان‌که دانسته شد افراد برای هیئت اجتماع نیستند بلکه اجتماع برای حسن جریان احوال افراداست نیز دانسته شودکه زندگانی برای کار نیست بلکه کار برای زندگانی است وسرانجام باید چنان‌شودکه‌هرکس‌بآن چیز اشتغال ورزد که ذوقش‌را دارد وازآن ممتع میشود ودرآن‌صورت اختیارکار و صنعت بدست صاحبان اقتدار نخواهد بود وکارکنان اوقاتشان مصروف فراهم کردن‌چیزهای مزخرف نخواهدشد .



فلسفهٔ ترکیبی هربرت اسپنسر منتهی‌میشود باصول اخلاق (۱) دردوجلدومستفاد میشود که همه مباحث دیگر فلسفه‌را برای این‌قسمت میانگارد چون بنای کارجهان‌را برتکامل میداند ومعتقد است که کمال مدنیت موکول بکمال اخلاق وحسن آداب است جز اینکه کمال اخلاق وحسن آداب هم‌منوط بکمال‌یافتن مدنیت و ترتیب زندگانی انسان‌است وتاوقتیکه مدنیت وزندگانی‌انسان‌کاملا منطبق برمقتضیات نشده آداب وعادات مردم‌آنچه باید‌بود نمیتواندباشد. پس‌هنگامیکه کمال مدنیت نسبی است کمال اخلاقیهم‌نسبی‌خواهد بوداماالبته باین‌دلیل که کمال مطلق اخلاقی‌موکول بکمال مطلق مدنیت است نباید ازکمال نسبی‌اخلاقی صرف نظر کنیم وبرای پی‌بردن

(۱) Principles of Ethics

به اصول این کمال نسبی هم باید همواره اصول کمال مطلق را پیشنهاد همت خود داشته باشیم پس در امر اخلاق نیز باید مانند کلیه امور جهان معتقد بتکامل باشیم .

تکامل یا بعبارت دیگر سازگار شدن بامقتضیات در آغاز برای حفظ زندگانی و بقای وجود است و کم کم میرسد باین مرحله که تکامل برای خوشی زندگانی واقع میشود گرچه بالمآل آن را هم میتوان مؤدی بحفظ وجود دانست زیرا که اگر خوشی و امید خوشی نباشد انسان کار نمیکند و زندگانی بارنج و آزار دوام نمییابد

در نخستین مراحل مدنیت اصول اخلاق را مبنی بر عقاید باطنی ساخته اند ولیکن عقاید باطنی هم که باشد نباید اخلاق را از دست داد و یقین است که نیکی اخلاق و آداب برای خوشی زندگانی لازم است و نیز شك نیست که اخلاق و آداب نیك آن است که با تکامل زندگانی سازگار باشد و مانند کلیه امور مدنیت باید کثرت را منتهی بوحدت نماید .

گفته شده است که آنچه انسان را بر پیروی از اصول اخلاقی وامیدارد حس تکلیف است(۱) وقوه‌ای است در انسان که نیکی را از بدی تشخیص میدهد ادعا را باینوجه می توان تصدیق کرد که افراد انسان برای طلب خوشی خود برحسب تجربه اصولی اختیار میکنند و این اصول کم کم ملکه وطبیعت ثانوی شده و پیاپی از نسل بنسل منتقل میگردد و در طبع مردم بصورت حس تکلیف و قوه تمیز نیك و بد درمیآید و گرنه بسیار مییبینیم که درمیان اقوام وطوائف مختلف اصول اخلاقی گونا گون است و نیك و بد را یکسان تشخیص نمیدهند اینست که درمدنیتی که بکمال نرسیده اصول اخلاق هم امری نسبی است و چیزیکه در نزد بعضی مستحسن است نزد بعضی دیگر قبیح شمرده میشود و این کیفیت روشن میگردد هرگاه اصول اخلاقی را در نزد مللی که درمرحله جنگجوئی هستند بسنجیم با اصول اخلاقی مللی که بمرحله پیشه‌وری رسیده‌اند .

اقوام جنگجو اموری را فضیلت میدانند که اقوام وملل پیشه ور آن را گناه و جنایت میپندارند مثلا چون غالباً بزدوخورد و نهب وغارت مشغولند آدم کشی ودزدی وحیله بازی را بد نمیدانند اما قومیکه میخواهد بپیشه‌وری و کسب معاش سر دازد این حالات را جرم میشمارد میهن پرستی قوم جنگجو مقتضی است که دلاوری وقوت بدنی را بهترین فضائل بشری و اطاعت وفرمان برداری را بزرگترین تکلیف افراد بدانند آن ها معتقدند که خداوند بجنگجویان ودلاوران فیروزی میدهد ودست بدامن او میشوند برای اینکه بر دشمن چیره گردند شغل شریف را تیراندازی و نیزه وشمشیر باری میدانند و بکار کشاورز و پیشه‌ور بحقارت مینگرند درصورتیکه درواقع جنگجوئی نوعی از آدمخوری است و اقوام وملل هم مانند افراد بایکدیگر همکاری کنند وسازگاری داشته باشند ، عدالت را منظور بدارند و آزادی وحقوق یکدیگر را محترم بشمارند .

در هر حال چون ما تکامل زندگانی را متوجه دیدیم باینکه کثرت بوحدت

(۱) اشاره بفلسفهٔ اخلاقی کانت است .

برسد و همین امر موجب شده است که در نوع بشر هیئت اجتماعیه تشکیل شود و مردم جز بمعاشرت نمیتوانند زندگانی کنند پس باید حسن معاشرت داشته باشند و بنابرین هر کس باید یك اندازه از خود خواهی دست بردارد و رعایت حال دیگران را نیز منظور کند البته فطرت انسان برخودخواهی است و میتوان گفت مصلحت همین بوده است و اگر خودخواهی نبود کسی کار نمیکرد و رنج نمیبرد اما چون زندگی اجتماعی ضروری است باید معلوم باشد که خوشی در جمعیت دست نمیدهد مگر اینکه هر فردی خوشی دیگران را هم بخواهد چون انسان در زندگانی بمقام رفیع برسد در می یابد که مردم نسبت بیکدیگر فقط حفظ حدود و حقوق نباید بکنند بلکه فطرت براین میشود که رعایت حال دیگران را برخود مقدم بدارند . در این مرحله حسن اخلاق ناشی از حسن تکلیف نه بلکه فطری و طبیعی خواهد بود زیرا حسن تکلیف مدارش براین است که بتعقل میلی را مغلوب میل دیگر کند اما چون کمال حاصل شد این مجاهده لازم نمیشود واحسان عین خوشی خواهد بود چنانکه مادر در پرستاری فرزند نظر بحس تکلیف ندارد بلکه خوشی او در اینست که برای فرزند تحمل زحمت و فداکاری کند. در این مقام است که احوال انسان کاملا با مقتضیات اجتماعی منطبق و مقتضیات اجتماعی با احوال مردم تماماً موافق است

گفتیم در تکامل بشر فطرت خود خواهی باید رو بضعف برود وغیر خواهی قوت یابد تا آنجا که مردم نسبت بیکدیگر برای هر قسم فداکاری حاضر باشند بدون اینکه کسی متوقع باشد که دیگری برای او همه چیز را فدا کند . اما در همین حال باید متوجه بود که غیر خواهی نباید بصورتی درآید که مردمان ناقص بیهنر بیکاره یکسره وجودشان بر دیگران تحمیل شود که این نیز خود مانع تکامل خواهد بود بلکه باید هر کس خود را مسئول زندگانی و خوشی خود بداند و آزاد هم باشد که برطبق این حس مسئولیت عمل کند هرچند کمال انسانیت در اینست که همچنانکه در خانواده پدر و مادر نسبت بفرزند دلسوزی دارند در جماعت نیز افراد نسبت بیکدیگر دلسوز باشند اما غافل نباید شد که در هیئت اجتماعیه افراد همه کودك نیستند که درآغوش دیگری پرورده شوند ودستشان را باید گرفت اما باید با پای خود راه بپیمایند .

این بود مختصر بسیار مجملی از فلسفه هربرت اسپنسر که حقایق فراوان در بردارد و لیکن هرچند متکی بر اصول و مبانی علمی آن زمان بوده درظرف پنجاه شصت سال اخیر در آن اصول شبهه ها شده و این فلسفه ازمسلمیت افتاده است چنانکه اشاره خواهیم کرد و همچنین در تحقیقاتش در امور سیاسی واقتصادی واجتماعی مناقشه بسیار کرده اند و یقین است که در این امور نه بعقاید او میتوان پابند شد و نه آرای مخالفانش را میتوان مسلم داشت و باید دید با مزید تجربه وبا پیش آمدها ومقتضیات گوناگون که هر روز روی میدهد حقیقت بچه صورت جلوه خواهد کرد .

بخش چهارم

تکمله

چون فلسفه هر زمان چنانکه اجمالا بیان کردیم متکی بر علوم تحققی است یعنی علومی که مبنی بر مشاهده و تجربه و محاسبه میباشد و تکیه فیلسوفان نیز همواره بر معلومات زمان است بمناسبت لازم میدانیم پس از اینکه سیر حکمت را دراروپا دنبال کنیم بعضی از اصول کلی را که در علوم طبیعی درظرف دویست سال اخیر بدست آمده که از آن‌ها میتوان استفاده فلسفی نمود خاطر نشان نمائیم زیرا که امروز بدون آگاهی از این اصول کسی در فلسفه نمیتواند نظر محققانه داشته باشد و ناچار فهمش کوتاه خواهد بود.

احاطه کامل بر این اصول موکول بر آگاهی تام از شعب مختلف علوم طبیعی، است و ما در اینجا نمیتوانیم وارد در جزئیات و مبانی و مبادی آن اصول شویم و استدلال کنیم و شاهد و بینه بیاوریم و ناچاریم فقط کلیاتی از آنها بدست بدهیم تا اگر از خوانندگان ما کسی باشد که بدرستی وارد علوم نشده باشد یکسره از این حقایق بیخبر نماند

پیش از اینها و مخصوصا در مقدمه بیان رای داروین بعضی از اصول و کلیات مهم علوم جدید را گوشزد کرده‌ام در ضمن آن ابواب [illegible] یکرشته ازمعلوماتیکه در طبیعیات بدست آمده و موضوع یکی از شعبه‌ها که آنرا علم شیمی میگویند گردیده‌است راجع باحوال اجسام است از جهت مفرد ومرکب بودن و تجزیه و ترکیب یافتن. محققانیکه این فن را رو بکمال برده‌اند بسیارند معروف ترین آنها لاوازیه (۱) فرانسوی است که در نیمه دوم سدهٔ هجدهم میزیست و او این فن را وارد مرحله ریاضی کرد یعنی در آثار شیمیائی حساب و اندازه گیری را بکار آورد وامروزعقیدهٔ علما برایست که علوم حقیقی آنست که بشماره ومحاسبه درآید و کیفیت بکمیت تعبیر شود. در نتیجه تحقیقات لاوازیه و دانشمندان دیگر که پیش از او یا پس‌ازاودراین فن کوشیده‌اند معلوماتی حاصل شده که بعضی از اصول مهم آنها راگوشزدمیکنیم پس گوئیم آب وخاك وباد وآتش که پیشینیان آنهارا عنصر یعنی جسم مفرد میدانستند و عناصر را منحصر باین چهار میدانستند هیچکدام عنصر نیستند. آتش اصلا جسم خاصی نیست هرجسمی که بدرجه کافی ازگرمی رسد آتش است (۲) آب از دو جسم دیگر مرکب شده است که در حال طبیعی وجداگانه هرکدام بصورت بخارند و خواص متمایز دارند وچون بنابراین هیچ با هم مرکب وممزوج شدند آب میشوند بخاریکه مصنوعی هم میتوانیم از آن دو جسم آب بسازیم هوا مخلوطی است از دو بخار که بخوبی میتوان

(۱) Lavoisier (۲) خود گرمی را هم بیان خواهم کرد که چیست

از هم‌جدا کرد و آن دو نیز از اجسام مفردمیباشند ویکی از آنها هماست که درآب‌هم هست وآنرا اکسیژن(۱)مینامند . خاك‌هم جسم‌خاصی نیست بلکه از ترکیب یا اختلاط(۲) اجسام بسیار وجود آمده است و عناصر یعنی اجسامی که مفردند و از اجسام دیگر ساخته نشده اند نه چهار بلکه آنچه تا کنون یافته‌ایم نزدیك بصد میباشند که بعضی از آنها در حال طبیعی بخارند و بعضی مایع و بعضی جامدند وهمه آنها در درجات مختلف از گرما باین هرسه حالت میتوانند درآیند چنانکه، آب‌اگر گرما بخار میشود واز سرما یخ می بندد یعنی منجمد میگردد و احتراق یعنی سوختن چیزی نیست مگر ترکیب شدن جسم با همان بخار اکسیژن که در هوا هست واگر هوا نباشد احتراق واقع نمیشود و حرارتی که از سوختن جسم بر میآید نتیجه همان ترکیب است چراکه‌مرکب‌شدن غالب اجسام با یکدیگر احداث حرارت‌میکند اگر این ترکیب تند واقع‌شود حرارت قوی است و بدن محسوس میگردد و اگر ضعیف باشد بدن محسوس نمیگردد و اما بوجه دیگر میتوان محسوسش کرد وعجب‌تر اینکه حرارت غریزی بدن انسان و حیوان هم نتیجه احتراق مواد بدن است که همواره تا جان در بدن‌هست مشغول سوختن میباشند و تنفس که جز داخل شدن هوا در بدن چیزی نیست برای‌همین است وبنابراین نفس کشیدن و زندگی همانا سوختن دائمی بدن است وتحلیل رفتن مواد بدن‌ازاین‌راه است و خوراك برای همین است که بوسیله غذا بدل ما یتحلل بدن برسد یعنی آنچه از بدن بسبب احتراق‌دائمی تحلیل میرود جانشین بیابد ودرضمن این احتراق‌حرارت تولید میشود وحرارت مایه زندگی است چنانکه بعد خواهیم دید

و از نتایج مهم که در ضمن این‌جستجوهای علمای شیمی مخصوصاً لاو وازیه حاصل شد این بودکه این حکم که هیچ موجودی معدوم و هیچ‌معدومی موجود نمیشود بتجربه و شهود و بموجب حساب و اندازه ثابت ومسلم گردید چه درهزاران تجزیه و ترکیب که بتجربه عمل کرده اند بوسیله ترازوی بسیارحساس ومحاسبهٔ‌دقیق معلوم‌شده است که نه ذرهٔ بر اجزائی که بتجربه و ترکیب می یابند افزوده میشود ونه ذرهٔ میکاهد (۳)

و از نتایج بسیار مهم که بسبب ترقی علم شیمی جدید عاید گردید اینست که رای دموکراطیس در باره ترکیب جسم از اجزاء لایتجزی بثبوت پیوست باین نحو که مسلم گردید کا جسم در تجزیه و تقسیم جائی میرسد که از آن خردتر نمیشودوآن‌جسم خرد را ذره(٤) نامیده اند ولی آن ذره‌هم باز تقسیم میشود باجزائی که اگرجسم‌مفرد

---

(۱) Oxygène (۲) فرق است میان ترکیب و اختلاط ترکیب آنست که ازامتزاج دوجسم جسم تازه ساخته‌شود که باآن هردو متفاوت باشد اختلاط فقط آمیخته شدن‌است چنانکه بتوان آنهارا از هم بآسانی جدا کرد .

(۳) در این چند سال‌آخرامووری مشاهده شده‌که باین اصل خلل رسانیده است وشرح‌آن‌مناسب این مقام نیست (٤) Molecule

باشد آن اجزا متشابهند و اگر مرکب باشد آن اجزاء مختلفند و از نوع اجسام مفردی هستند که جسم از آنها ترکیب شده است و درهرحال این اجزاء دیگر تجزیه و تقسیم نمی پذیرند و از اینرو آنهارا اجزاء لایتجزی(۱) میگویند ولیکن این اجزا باز جسمند و ابعاد دارند و بوهم و فرض قابل تقسیمند ولی تقسیم در آنها واقع نمیشود(۲) و امروز ترقی علم شیمی و تکمیل آلات و ادوات بجائی رسیده که شمارهٔ ذرات و اجزاء لایتجزی را در مقدار معینی از ماده بتقریب معلوم میکنند و ابعاد آنهارا اندازه میگیرند

از این گذشته بنظر میآید که بنای خلقت موجودات چه جاندار و چه بیجان بر اینست که از اجزاء خرد مرکب باشند چنانکه اعضاء بدن انسان و حیوان و نبات هم از اجزاء خرد تشکیل شده است هرچند که نسبت بذرات و اجزاء لایتجزی بسیار درشت میباشند چنانکه با ذره بین دیده میشوند و هریك از آنها موجود جاندار مستقلی است و آنها با همه کوچکی تقسیم میشوند و بهمین تقسیم توالد و تناسل مینمایند و نیز تغذیهٔ میکنند و نمو می یابند و سرانجام از این عمل باز میمانند و بیجان میشوند یعنی میمیرند.



یکی دیگر از اصول بسیار مهمی که در اوائل سدهٔ نوزدهم بدست آمده و مربوط بعلوم طبیعی است اصل بقای نیرو یا کار مایه است و این فقره قدری توضیح لازم دارد

توضیح آنکه چون نظر تأمل بنگریم با تجارب علمی که از دیرگاهی کرده‌ایم می بینیم جهان طبیعت جز جسم و عوارض جسم چیزی نیست یعنی هرچه در مییابیم یا جسم است یا عوارضی است که درجسم روی میدهد. جسم را که ماده هم میگوئیم دیدیم که از ذرات اجزاء لایتجزی ساخته شده است اما عوارض ماده که گوناگون است آنها راهم چون درست بنگریم مبینیم همه حرکاتی هستند که در ماده واقع میشوند خواه پاره های بزرك و درشت از ماده باشد خواه پاره‌های خرد و کوچك حتی ذرات و اجزای لایتجزی و مقصود از حرکت در اینجا حرکت مکانی است نه مطلق تغییر چنانکه قدما اصطلاح کرده بودند یا بعبارت دیگر همهٔ حرکاتی که منظور نظر قدما بود از کمی و کیفی و وضعی همانا همه حرکات مکانی هستند که یا در پاره‌های درشت از جسم واقع میشوند یا در ذره ها یا در اجزای لایتجزی .

از آن طرف میدانیم که حرکت محرك میخواهد زیرا که جسم بخودی خود از سکون بحرکت و از حرکت بسکون نمیآید و این مسئله مسلم است که جسم اگر ساکن باشد تا وقتیکه محرکی در او عمل نکند بر سکون باقی است و اگر متحرك باشد تا

---

(۱) Atomes (۲) اخیرا معلوم شده است که اجزاء لایتجزی هم مرکب از اجزاء خردتری هستند که آن اجزا از نوع اجسامی که ما مشاهده میکنیم نیستند و شرح این فقره هم اینجا مناسب نیست چون ما باید ترتیب تاریخی پیش بیائیم

مانعی برای حرکتش پیش نیاید همان حرکت‌را که‌داشت مداومت میدهد .

آنچه جسم را ازحرکت بسکون وازسکون بحرکت بیاورد قوه (۱) میخوانیم و مقداری ازحرکت‌را که درمقداری از ماده واقع میشود کار(۲) میگوئیم

مثلا اگر کسی یك‌جسم یك‌منی‌رااززمین بلند کند مقداری کار کرده‌است واگریك جسم دومنی‌را یکمتر بلندکند یایك جسم یکمنی‌رادومتر بلند کند دوبرابراول‌کار کرده است و اگریکجسم دومنی‌را دومتر بلند کند چهار برابر اول کار کرده است و همچنین کسیکه کاری باین معنی که گفتیم انجام میدهد. البته باید قدرتی بر آن کار داشته‌باشد یعنی باید مایهٔ در وجودش باشد که‌بتواند چنان کاری‌را صورت بدهد . این مایه ونیروئیرا که برای انجام کارلازم‌است‌کار مایه (۳) مینامیم ومیدانیم که‌وجود کار مایه تنها دربدن‌مردم نیست جانوران هم کار مایه دارند چنانکه اسب و گاورا مثلا برای صورت‌دادن این‌نوع کار بخدمت میگیریم علاوه براین درآلات‌و ادوات و ماشینهاهم کارمایه احداث میکنیم‌وهمهٔ نتایجیکه ازماشین‌ها درصنایع‌مختلف‌میگیریم بواسطه کار مایه‌ایست که درآن‌ها احداث میشود

هرکار مایه و نیروئی که کاری انجام میدهد ناشی ازیکی ازقوای طبیعت است زیرا درطبیعت قوای مختلف‌نهاده شده که منشأ وجود کار مایه میشود وآن قوا آنچه تاکنون دریافته‌ایم یکی قوهٔ ثقل یعنی همان جاذبه‌است که درماده‌هست که‌سبب میشود که اجسام بسوی زمین سقوط میکنند و یکدیگررا جذب مینمایند

دیگر حرارت استکه میدانیم که سبب حرکت میشود چنانکه حرکت اتومبیل و واگونهای راه آهن وچرخها وادوات کارخانها بسبب حرارتی‌است که در آتشدانهٔ آنها تولید میکنیم . دیگر الکتریسیته یا قوهٔ کهربائی یعنی قوهٔ برق است ودیگر قوهٔ مغناطیس یا آهن‌ربائی‌است وحتی نور یعنی روشنائی هم احداث کار مایه میکند چنانکه تأثیرش در عمل عکاسی نمایان‌است

پس معلوم شد که‌درطبیعت انباری از کارمایه‌هاست که صورتهای گوناگون‌دارد ونتیجهٔ همه‌این‌کارمایه‌ها بالمآل‌اینست که مقداری ازماده مقداری‌حرکت‌مییابد

اینها مقدمه بود برای اینکه برسیم بفهم‌معنی‌آن‌عبارت که گفتیم در نیمهٔ‌اول سدهٔ نوزدهم علمای طبیعی‌پی‌بردند باصل بقای کارمایه باین بیان . اولا مشاهده شد که کارمایه‌هاهمه‌بیکدیگر تبدیل میشوند یعنی میتوانیم کارمایهٔ آهن‌ربائی (مغناطیس)را تبدیل بکارمایه کهربائی (الکتریسته)کنیم وایی‌هردو تبدیل بحرارت ونورمیشوند و همه اینها دو ماده احداث میکنند و بر عکس میبینیم حرکت تبدیل بحرارت میشود واین هردو مبدل بقوهٔ آهن ربائی یا کهربائی یانور میگردند چنانکه‌نورچراغ های الکتریك که خانه‌ها وکوچه‌های مارا روشن میکنند نتیجهٔ‌قوهٔ الکتریسیته‌است که

---

(۱) Force (۲) Travail (۳) کار مایه لفظی‌است که‌اینجانب برای‌ترجمه energie جعل کرده‌ام

در کارخانه چراغ برق احداث شده و آن قوه الکتریسیته هم خود از حرارتی که در آن کارخانه احداث میکنند فراهم آمده که آن حرارت نیز از سوختن ذغال یعنی ترکیب شدن ذغال با اکسیژن هوا نتیجه شده است و نیرو و کارمایه بدن انسان و حیوان هم از حرارت غریزی است که آن خود از سوختن مواد بدن حادث میگردد و ذغال که میسوزانیم و با آن تولید حرارت میکنیم چیزی نیست جز شاخ و برك درختها و شاخ و برك درختها هم از تجزیه و ترکیب مواد خاك و آب و هواست که آن تجزیه و ترکیب در اثر حرارت و نور خورشید واقع شده است وعجب تر آنکه همین چیزیکه حرارت میگوئیم خود چیزی نیست غیر از حرکت ذرات جسم و این مسئله بثبوت رسیده است که همه ذرات اجسام دائماً درحال حرکت سریعی هستند که آن حرکت مخالف و مخل جاذبه است یعنی از یکطرف در ذرات جسم قوهٔ جاذبه هست که میخواهد آنهارا بچسباند و از طرف دیگر یك حرکت سریعی در آن ذرات هست که آنهارا همواره از یکدیگر دور میکند و همین حرکت ذرات جسم است که چون ببدن انسان رسید و در اعصاب لامسه تأثیر کرد در قوه مدرکهٔ انسان بصورت حس گرمی درمیآید و هرچه حرکت ذرات سریع تر و بیشتر باشد جسم حرارتش شدیدتر است و بنابرین گرمی و سردی عرض خاصی نیست و دو چیز هم نیست و یکچیز است که همان حرکت ذرات باشد هرگاه سریع باشد گرمی است و چون بطئی شود برای بدن ما تأثیر سردی دست میدهد و اینکه میبینیم حرارت سبب حرکت جسم می شود از آنست که حرارت خود جز حرکت چیزی نیست عصب لامسهٔ ما از این کیفیت حرارت درك میکند اما درواقع حرکت است چنانکه صوت و نور نیز همین حالت را دارند یعنی صوت حرکت ذرات هواست که درگوش داخل میشود و نور حرکت سریع تری از ذرات اجسام است که وارد چشم میشود اما اعصاب سامعه و باصره ما از آن حرکات ادراك آواز و روشنائی میکنند و این معمائی است که هنوز حل نشده است که حرکت جسم چون بیك اندازه از سرعت رسید چرا اعصاب ما از آن ادراك آواز یا گرمی یا روشنائی میکند .

درهر حال از این معلومات که روشن میگردد که کارمایه‌های مختلف که در طبیعت موجود است همه بیکدیگر مبدل میشوند نتیجه میگیریم که میتوانیم حکم کنیم باینکه در جهان کارمایه یکی است که صورتهای مختلف میگیرد و بعبارت هر لحظه بشکلی درمیآید .

ثانیا توجه حاصل شد باینکه کارمایه دراین تغییر و تبدلهای دائمی مقدارش محفوظ است و کم و زیاد نمیشود یعنی مقدار معینی از حرارت مثلا تبدیل بمقدار معینی از قوه کهربائی یا آهن ربائی یا حرارت یا نور یا کار (حرکت جسم) میشود و ممکن نیست که از آن مقدار معین تخلف کند و بعبارت دیگر کارمایهٔ جدیدی ایجاد کند و تنها کاری که از ما ساخته است اینست که یك کار مایه را بکارمایهٔ دیگر تبدیل کنیم

اینست بیان اجمالی از آنچه آنرا اصل بقای نیرو یا کارمایه نامیده‌اند و معلوماتی

که بآنها اشاره کردیم درنتیجهٔ کنجکاویهای دانشمندان بسیار ازفرانسه و انگلیس و آلمان بدست آمده ولیکن بقای اصل کارمایه اختصاصاً ازیکی ازدانشمندان آلمان است ربرت مایر(۱) نام که در۱۸۱٤ بدنیا آمده ودر۱۸۷٤ درگذشته است

فعلا دراینجا باین اندازه ازاصول کلی علوم طبیعی اکتفا میکنیم و باز میرویم بدنبال سیرحکمت دراروپا بیان اجمالی از آراء فیلسوفان ودانشمندان آنجاواگر حاجت شد باز مطالبی را که دراین بخش آوردیم بعدها تکمیل خواهیم نمود.

فصل دوم

حکمای آلمان

فلسفهٔ مادی و روحی

چنانکه در فصول گذشته این کتاب ملاحظه فرمودید در نیمهٔ نخستین ازسدهٔ نوزدهم دوفلسفهٔ بزرگ دراروپا ظهور کرد،

اول فلسفه رمانتیك (۲) که بنیادکنندگانش آلمانی واشخاص برجستهٔ آنان فیخته وشلینك وهگل وشوبنهاور میباشند و آنها هریك بوجهی وحدتی (۳) بوده‌اند اما وحدتی معنوی یاروحی (٤) که علم یعنی صورت‌ذهنی ومعقول‌رااصل‌حقیقت میدانستند وبنیاد فلسفهٔ خودرا براین‌اصل قرار داده بودند .

دوم فلسفهٔ تحققی(٥) که مؤسس آن اگوست کنت فرانسوی بود و در واقع مجموع نتایج حاصله از علوم تحققی است با خصوصیاتیکه پیش‌ازین‌بطور اختصار بیان کرده‌ایم .

این‌هردوفلسفه در سراسر اروپا پیروانی پیدا کرد ودرنیمهٔ‌دوم سدهٔ نوزدهم نیزدانشمندانی بودند که بعضی باین‌فلسفه وبعضی بآن گرویده‌بودند ودراین دوره در انگلستان فلسفهٔ بزرگ سومی ظاهرشد که‌درعین اینکه اصول فلسفهٔ تحققی را پیروی میکرد خصوصیتی‌هم‌داشت وآن مذهب تحول‌تکاملی‌بود که (٦) بیان‌اجمالی ازآن نیزنمودیم .

درنیمهٔ دوم سده نوزدهم وبعد ازآن در فرانسه مذاهب مختلف فلسفی تازه ظاهرشد که درفصل‌آینده اشاره خواهیم‌کرد اینك باید اجمالی ازاحوال فلسفهٔ این دوره درآلمان بیان کنیم .

ازنیمهٔ سده نوزدهم ببعد درآلمان نسبت‌بفلسفه رمانتیك‌مخالفتی پدیدار شد . برشاعرانه‌اش شمردند ودرمقابل‌آن مذهب‌وحدتی‌مادی (۷) پس کشیدند یعنی اینکه

(۱) Robert Myer (۲) Romantisme یا Philosophie romantique
(۳) Moniste (٤) Spiritualisme (٥) Positivisme
(٦) Evolutionisme یا Transformisme (۷) Matérialisme

همه امور را بماده وجسمانیات وخواص جسمانی منتسب و توجیه کنند ومبانی روحی و باطنی‌را یکسره کنار بگذارند تاآن‌جاکه بعضی ازاهل این‌طریقه فکر وتعقل‌را نتیجهٔ عمل‌مغز دانستند وگفتند دماغ انسان فکررا میسازد چنان‌که کبد صفرارا میپرورد و ماشین بخار حرکت‌را احداث میکند. این‌جماعت نیروی مادی‌را بجای روح و نفس گذاشتند و گمان‌بردندباآن اندازه معلوماتیکه آن‌زمان ازماده وخواص‌آن‌داشتند همه مسائل حل میشود وفلسفه تمامی ساخته میآید.

ترقیاتیکه که درسده هیجدهم ونوزدهم درعلوم طبیعی روی‌داد ومعلومات تازهٔ دلپذیری که‌درطبیعیات بدست آمد که بواسطه آن‌ها بسیاری‌از امور جهان بخواص ماده منتسب وموجه شد درحالیکه‌سابق‌برآن امور مزبور مرموز ومکتوم‌بود وغالباً مجبور بودند بعلل باطنی وسری منتسب کنند این عقیده مادی‌را برای بعضی از اهل‌علم پیش‌آورد وشاید که بسیاری ازکسانیکه ببحث علوم طبیعی اشتغال داشتند متمایل باین عقیده بودند.

اما اکثر ایشان خودرا برای ساختن فلسفه براین اساس صالح نمیدانستند وحق اینست‌که با مایهٔ علمی آن‌زمان وحتی بامعلومات فراوان‌تری که امروز ازامورطبیعی داریم فلسفه‌مادی‌ساختن‌وآن‌را بنیاد عقاید ومعرفت حقایق قرار دادن ازاحتیاط دوراست وکسانیکه این‌دلیری‌را کرده‌اند معدودند. ازچندتنیکه دراین‌مسلك راسخ تر بوده و تحقیقات خودرا عالمانه بیان کرده‌اند واکثر ازآلمانیانند یکی که بیشترطرف توجه میباشد هکل (۱) نام دارد واو درعلوم طبیعی تحقیقات بدیع وکشفیات مهم‌نموده واز کسانی‌است که‌رأی داروین بجدپشتیبانی کرده ودراثبات‌آن شواهد وبراهین‌تازه‌ومحکم آورده ودرتأئید مذهب وحدتی مادی اهتمام ورزیده است وبااین‌همه خواسته‌است‌نتایج اخلاقی ودیانتی نیز ازآن بگیرد.

فخنر

ولیکن محققان آلمانی دراین‌دوره همه مادی‌نبودند ودرمسالك‌دیگر نیز اشخاصی دارند که‌باید ازایشان یاد کرد.

ازآن‌جمله یکی‌است که‌فخنر(۲) نام دارد واودر۱۸۰۱زاد و ۸۶ سال‌زیسته ودر ۱۸۸۷ درگذشت. پزشك واستاد علوم‌طبیعی بوداماضعف چشم‌اورا‌اززحمات علمی باز داشت‌پس‌بتفکر درحقایق فلسفی‌پرداخت. تصانیف‌چنددارد که‌ازجمله یکی‌ازآثار فلسفی مهم‌خودرا زنداوستا نامیده‌است ونگارشهای او روشن وشیرین و دلچسب وپر ازذوق وحال‌است.

فخنر صریحاً وکاملا وحدتی‌روحی‌استو همه‌موجودات‌را دارای‌روح‌میداند وارواح جزئی را اجزاء یك‌روح کلی میخوانند کرهٔ زمین وهم‌چنین کرات دیگررا دارای نفس میپندارد میگوید از کجا که فرشتگان آسمان همین کرات بباشند، در هر

(۱) Haeckel یا Hegel اشتباه نشود که این بگاف فارسی است و او بکاف عربی

(۲) Fechner

حال فخنر وحدت‌وجودی‌است ومشربش نزدیك بفلوطین و اسپینوزا وعرفای‌مشرق‌زمین است و لیکن چون از اهل علوم طبیعی بوده است چگونگی بیانش جنبه علمیت بیشتر دارد و بشیوهٔ تصورات فیلسوفان رمانتیك نیست .روح‌وجسم‌را دو جنبه‌ازیك‌حقیقت میدانند روح جنبهٔ درونی حق است وجسم جنبهٔ بیرونی اوست ودر مقام تشبیه‌میگوید‌روح‌وجسم مانند تحدب و تقعر دایره است که‌چون از درون بنگری مقعر است و از بیرون محدب مینماید .

اگر چه این عقاید و بیانات‌فخنر خود بسی قابل توجه است ولیکن آنچه بیشتر درعـالم‌علم ازاو بیادگارمانده‌نظری است که‌اظهار داشته است که چون‌بنا بر اصول‌علوم طبیعی‌دانسته ایم که‌کارمایه(۱)درجهان‌یکی‌است‌و کم‌و بیش نمیشود‌و فقط بشکلهای‌مختلف درمیآید و چون در می یابیم که اعمال‌روحی وتعقلی‌هم‌نحوی‌ازظهورو تجلی کارمایهٔ‌است پس‌میتوانیم‌معتقدشویم که‌ما بین‌کارمایه‌عقلی وکارمایه جسمانی هم‌معادلهٔ‌هست‌اگر تحقیق وآزمایش‌شود همچنانکه معلوم کرده‌ایم که چه‌مقدارحرارت‌متبدل بچه‌اندازه‌حرکت‌وکار میشود همان‌قسم‌خواهیم توانست‌معلوم کنیم که چه مقدارکارمایه جسمانی‌متحول بکارمایه عقلی‌میگرددو بعکس‌واین‌توجه فخنر‌مقدمه‌تأسیس یکرشته‌ازعلوم طبیعی‌میباشد که‌بلفظی نامیده شده(۲) که میتوان طبیعی‌روحی یا علم‌ربط‌جسم‌وروح‌ترجمه کرد ودرواقع شعبهٔ ازروان‌شناسی‌آزمایشی است (۳) وراه باز میکند برای‌اینکه امورنفسانی‌رادرتحت حساب و قواعد ریاضی در آورند .

فخنر تحقیقات مفصل در این‌زمینه ها در علم وحکمت‌دارد که‌برای کوتاه‌کردن سخن مجبوریم‌ازآن‌ها بگذریم ولیکن شایان‌دقت و مطالعه است .

لتسه

هرمان لتسه (٤) در ۱۸۱۷ بدنیا آمد پزشکی وعلوم طبیعی آموخت و دراین فنون و نیز در فلسفه باستادی پذیرفته‌شد زندگانیش بی‌سروصدا وسراسروقف‌مطالعات علمی بود وچون ازآن مطالعات خسته میشد بصنعت وادب میپرداخت‌شصت وچهارسال روزگار گذرانید ودر ۱۸۸۱ درگذشت .

لتسه بر حکمای رمانتیك اعتراض داشت که دستگاه طبیعت را منظور نظـر نداشته اند وبر فلاسفهٔ مادی ایراد میکرد که تنها صورت‌وقشر‌وجود‌رامنظورمیدارند و اوخود معتقد است که‌این هردو وجه از وجودرا باید مورد تأمل قرارداد .شك نیست که عالم حقیقتی دارد معنوی ومعقول که‌همه برای اوست وازپی‌آن حقیقت باید بوداما آن باطن را در امور ظاهر میتوان‌جست وروح را درجسم میتوان‌یافت

نسبت بجهان وامور طبیعی نظر لتسه را میتوان‌باین عبارت‌خلاصه کرد که‌اشیاء

(۱) Energie (۲) psycho- physique (۳) Psychologie experimentale

(٤) Hermann Lotze

عالم را ما متکثر می یابیم ولیکن می بینیم بریکدیگر تاثیر فعل و انفعال دارند ازاینرو درمی یابیم که آن اشیا از یکدیگر مستقل نیستند زیرا که تاثیر فرد مستقل در فرد مستقل دیگر معنی ندارد . پس اشیا ازیکدیگر مستقل و جدا نیستند و باهم ربطی معنوی دارند بعبارت دیگر آنچه میبینیم احوال مختلف یك وجود اصیل است که بر همه اشیاء محیط و مبدأ کل میباشد .

عقیدهٔ راکه علمای طبیعی دارند در باب بنیاد موجودات که اجزای لایتجزی میباشند لتسه با عقیدهٔ لایبنیتس در باب جوهر فرد ترکیب میکند و وفق میدهد باین وجه که قائل بوجود اجزای لایتجزی هست و آنهارا مراکز نیرو میداند و معتقد است که دارای ابعاد نیستند زیرا که بعد مانند سایر کیفیات محسوس نتیجهٔ فعل و انفعال اجزاء لایتجزی بر یکدیگر میباشد بعبارت دیگر اجزای لایتجزی جسمیت ندارند محلهائی هستند که وجود حقیقی اصیل نا متناهی عملش درآن‌ها صورت میپذیرد

بهر جهت جهان مادی و علم ما برآن تنها علم بروابط و نسب اجزاء است با یکدیگر و فقط صورت ظاهر را بما مینماید . اگر بخواهیم بباطن پی ببریم چاره نداریم جز اینکه بدرون وجود خودمان بازگردیم و ازامر باطن وحقیقت هیچ وسیله ادراك و علم نداریم مگر اینکه قیاس بنفس بکنیم وچون چنین کردیم می بینیم ناچاریم کایهٔ جهان را جاندار بدانیم . وجود بیجان معنی ندارد جز اینکه جانداری موجودات در مراتب و درجات مختلف است ولیکن یك حقیقت و یك وجود اصلی بر همه موجودات احاطه دارد که مبدأ فعل وانفعال اجزا بریکدیگر است و باو کثرت بوحدت منتهی میشود چون حقیقت راحز و واحد نمیتوان تصور و تعقل کرد ولیکن اینکه وحدت چگونه بصورت کثرت درمیآید نمیدانیم و عقل از فهم آن عاجز است و این مقدار را هم بیشتر بذوق درمی یابیم تا بعقل

لتسه آن اصل کامل را متشخص میداند و شخصیت مطلق مینامد و شخصیت اشخاص دیگر پرتو ضعیف ناقصی از آن شخصیت است که در وجودهای محدود واقع شده است و استقلال افراد بواسطه آن شخصیت است که لازمه آن میباشد .

هار تمان (۱)

این دانشمند که ولادتش در ۱۸٤٦ ووفاتش در ۱۹۰٦ روی داده اصول عقاید شوپنهاور را اختیار کرد دراهمیت اراده و بدبینی نسبت بامر زندگانی و تصرفی در آن نمود باین وجه که شوپنهاور اراده رااصل دانست وعلم را فرع وخادم اراده پنداشت ولی هارتمان بهگل نزدیك شد ازآن رو که علم را فرع وتابع اراده قرار نداد و آن دو را در عرض یکدیگر دانست واصل وجود را مجموع این دو پنداشت و آن اصل را « بی خود »(۲) نامید که هم اصل حقیقت انسان است وهم اصل حقیقت جهان و مراد از « بی خود » آنست که از خود آگاه نیست و توضیح این سخن را چنین میتوان کرد که چون در احوال

---

(۱) Edouard von Hartmann (۲) L,inconscient

موجودات تأمل میکنیم می بینیم اکثر اعمال اصلی و مهم از آن‌هادر حال بیخودی صادر می شود یعنی آنکه عمل را میکنند یا اصلا قوهٔ آگاهی از خود(یعنی بر نفس خود) ندارد (مانند گیاه و بعضی ازجانوران) یااگر دارد آن اعمال بدون التفات وروبه واراده که مستلزم آگاهی از خود است صورت میگیرد از روی طبع و فطرت مانند اعمالی که از جانوران سرمیزند در ساختن لانه و آشیانه وفراهم کردن آذوقه وهمه اعمال بدن جانوران از قبیل تنفس و تغذیه و تولید مثل و فروغ آنها که ادراک وشعوردرآن مداخله ندارد بلکه مزاحم است پس اصل وحقیقت جهان قوه ایست در حال بیخودی ولیکن از این سخن مقصود این نیست که شعور وعقل وقوهٔ آگاهی از خود یعنی ادراک نفس حقیقت ندارد یا ناچیز است بلکه غرض اینست که آن اصل فوق این قسم ادراک وشعوراست وشعوروادراک نفس و عقل ما از آن ناشی میشود حتی اینکه ازطبع وفطرت یعنی از آن امر بیخودی آثاری بروز میکند که عقل وادراک از مثل آن عاجز است ازقبیل صنایع وهنرهای شگفت آوری که از انسان و بعضی جانوران دیده میشود که منشأ آنها عقل وشعور نیست پس میتوان گفت اصل وجود که آنرا بدلیل فوق بیخود خواندیم حقیقتی است که ادراک واراده در آن حال کمون است ودرآن حال مجرد است وکامل است همینکه نقص عارض او شد ادراک از اراده جدا و متمایز میگردد و دراین شور وحرکت اراده (نفس بقول عرفا) بر ادراک غالب میشود و فسادهائی که در دنیا میبینیم و در بیان فلسفه شوپنهاور اشاره کردیم بروز میکند و چارهٔ این عجب آنست که عقل وادراک را با اراده بجنگ بیندازیم تا منتهی به نیستی وفنا یعنی آرامش شود وحالت بیخودی اصلی باز گردد و تا جهان بآن مرتبه از سعادت نرسیده است ما افراد مردم بجای اینکه دنبال سعادت و خوشی خود که امری موهوم است باشیم باید درترقی نوع و جماعت بکوشیم واگر هم خوشی وسعادت برای افراد باشد دراینست که از خود بگذرند وبفکر دیگران باشند

لفظی را که در این «بیخود» ترجمه کردیم «ناخود آگاه» نیز می توان گفت و در فصول آینده باز باین اصطلاح برخواهیم خورد .



دانشمندان آلمانی که دراین دوره تحقیقات فلسفی کرده اند بسیارند و بنکات لطیف دلپذیر بر خورده اند ولیکن روی‌همرفته کلیات تحقیقاتشان باصول عقاید حکمای بزرگ دیگر که پیش از این بآنها اشاره کردیم بر میگردد که یك یا چند اصل از آنهارا گرفته ومورد مطالعه ساخته وشاخ و برگ برآن قرار داده یا بتعبیرات دیگر درآورده‌اند والبته آگاهی از آنها برای وسعت نظر سود مند است ولیکن این مختصر گنجایش شرح آنهارا ندارد.

یکی از دانشمندان آلمانی این دوره که بسکوت گذاشتن نام او روا نیست ویلهلم

وونت (۱) است (۱۸۳۲ تا ۱۹۲۱) که احاطهٔ عجیبی دررشته‌های بسیار ازعلوم وفنون داشته ودر فلسفه نیز نظریات قابل توجه اظهار نموده ودر روانشناسی آزمایشی دنبالهٔ کار فخنر را گرفته و از مؤسسان مهم این فن بشمار رفته‌است .

اینك این فصل را ببیان اجمالی از فلسفه نیچه (۲) که نغمهٔ تازه‌ایست وغوغا بر پا کرده است پایان میدهیم .

نیچه

نیچه در سال ۱۸٤٤ بدنیا آمد خانواده پدر و مادرش همه کشیشان پرتستان بودند و اورا بتحصیل الهیات گذاشتند اما او ازالهیات بلکه ازمسیحیت روگردان شد در زبان یونانی و علوم ادبی تبحر یافت ودردانشگاه بال شهر معتبر سویس اورا باستادی پذیرفتند. درجوانی مرید شوپنهاورحکیم و رفیق واگنر معروف بود که از بزرگترین استادان موسیقی آلمان است اما بعدها عقیده‌اش از آن هردو مرد بزرك برگشت و از اکثر دوستانش برید و با آنان مخالفت کرد . آلمانیان را کم فرهنك تشخیص داده و جنگهای بیزمارك را هم مخل ترقی فرهنك آلمان میبافت و آرزومند بود که بتواند فرهنك را در میهن خویش ترقی دهد . هنوز جوان بود که گرفتارعلت مزاج شد وناچار ازمعلمی دست کشید سپس ده سال با بیماوی کشمکش کرد وتصانیف مهمش نیزدرهمین دوره ظاهر گردید سر انجام در چهل و پنج سالگی جنونش آشکارشدویازده سال هم باینحال باقی ماند ودر سال ۱۹۰۰ درگذشت .

نیچه تصانیف متعدد دارد و لیکن از همه نامی‌تر که خود او نیزآنرا حاوی کل فلسفه‌خویش میدانست کتابی است باین عنوان : «زردشت چنین میگفت» زیرا که اغراض خویش را بصورت افسانهٔ درآورده است که موضوعش زردشت است وسخنان خودرا از زبان اومیگوید. (۳) کتاب مهم دیگرش که ناتمام مانده باین نام است. «خواست توانائی» (٤) دراین هردو کتاب مطالب را بعبارات بریده و بصورت کلمات قصار نامرتب وتعبیرات شاعرانه ادا کرده است . از اینرو آنچه فلسفه نیچه باید گفت بدشواری به بیان علمی در میآید .

---

(۱) wilhelm wundt (۲) Friedrich Nietzche

(۳) هیچوجه نباید تصور کرد که مندرجات این کتاب شباهتی بتعلیمات حقیقی زردشت داشته باشد مقصود از زردشت اینجا درواقع خود نیچه است اما اینکه زردشت راحامل پیغام خودقرارداده به سبب آنستکه معتقد بوده است که ایرانیان نخستین قومی بوده‌اند که معنی حقیقی زندگی را دانسته‌اند پس پیغمبر ایرانی را نمایندهٔ افکار خود قلمداده‌است ونیز بسبب اینکه ایرانیان عقیده داشته اند که مدار امر عالم بر ادواراست و هردور هزار ساله قالبی دارد درواقع بچه مانند باطاهر میگوید مهر الفی الف قدی بر آید من آن سروم که درالف آمدستم ونیچه هم معتقد بادواراست

(٤) willezur macht

محققان تردید کرده‌اند که نیچه‌را شاعر باید گفت یاحکیم زیرا که سخنش نثر است (۱) اما پر ازشور مستی وتخیل شاعرانه وتعبیرات کنایه آمیز است وسجع وجناس وصنایع بدیعی‌هم بکار برده ومخصوصاً اغراق ومبالغه‌را بکمال رسانیده است چنانکه لحن کلام حکیم ندارد بلکه شبیه بکلمات ارباب ادیان وبشیوهٔ بعضی از کتب آسمانی است اما مطالبیکه در آن سخن میگوید از موضوعات فلسفه و حکمت عملی میباشد و منظورش تغییر افکار واحوال مردم ازجهت روش زندگانی بوده‌است ازاین‌رو نه حکیمی تمام‌است ونه‌از شعرا بشمار میرود . ازین گذشته افکارش برحسب ظاهر با عقاید همه دانشمندان مخالف‌است چنان که گوئی تعهد داشته‌است که برخلاف همه‌مبانی‌اخلاقی و حکمتی که‌نزد همه‌کس مسلم‌است سخن بگوید واگرهم‌اکنون یا پیش‌ازین کسانی بوده یا باشند که ببعضی ازاصول عقاید او معتقد باشند بالحنی که‌او بیان کرده موافق نیستند بعلاوه‌احوال واخلاقیکه پیشنهاد میکند وباکمال حدت وحرارت پشتیبانی مینماید بااخلاق شخصی او بکلی منافی‌است .

همه دانشمندان دنیا خود پرستی‌را مذموم وغیر پرستی وشفقت را مستحسن شمرده‌اند نیچه بخلاف همه‌خودپرستی‌را حق‌دانسته وشفقت‌را ضعف‌ونقص‌وعیب پنداشته است. عقیدهٔ شوپنهاوررا که میگفت‌اصل درجهان خواست‌هستی‌است تصدیق کرده‌ولیکن دراینکه این بداست بااو مخالف‌شده .ومیگوید وجود طالب هستی است و بایـد باشد وهمین خوب‌است . وخواست هستی درواقع خواست توانائی است ، ازرأی داروین نیچه کوشش در بقارا پذیرفته و آن‌را بمعنی تنازع گرفته و آن‌چه را دیگران نتیجه فاسد رأی داروین شمرده‌اند او درست پنداشته که افراد باید بایکدیگر درکشمکش باشند و تحصیل توانائی کنند تا غلبه یابند .

عموم خیر خواهان عالم انسانیت رعـایت حال اکثررا واجب شمرده ومدارامر دنیا را برصلاح حال عـامه قرار داده‌اند نیچه جمعیت اکثررا خوارپنداشته جماعت قلیل یعنی خواص را ذی‌حق شمرده‌است وبس .

بنیاد فکر نیچه اینست که شخص باید هرچه بیشتر تواناشود و زندگانیش پرحدت وخوشتر و«من» یعنی نفسش شکفته‌تر وبرومندتر واز تمایلات‌وتقاضاهای نفس برخوردارتر باشد . بحث دراینکه زندگانی دنیا خوبست یابداست وحقیقت آن چیست بیهوده است کسی نمیتواند آن‌را دریابد بعضی میگویند بهتر آن‌بود که بدنیا نیائیم شاید چنین باشد نمیدانم اما میدانم که‌خوب یا بد بدنیاآمده ام وباید از دنیا متمتع شوم و هرچـه بیشتر بهتر. پس آن‌چه برای حصول این مقصود مساعداست اگرچه قساوت و بیرحمی و مکر و فریب و جنك جدال بـاشد خوب‌است وآنچه‌مزاحم ومخالف این‌غرض است اگر چه راستی‌ومهربانی‌وفضیلت وتقوی‌باشدبداست

بنابراین نیچه کمالات ومحسنات را بکلی برخلاف آنچه دیگران انگاشته‌اند میپندارد و نگارشهایش یك‌نیمه برای خراب‌کردن بنای‌اخلاقی‌پیشینیان‌است ویك نیمه

---

(۱) نیچه شعرهم گفته‌است اما عمده آثارش بنثر است

برای پیشنهاد کردن آنچه باید مطلوب باشد و مستحسن شمرده شود

نیچه میگوید این سخن باطل است که مردم و قبایل و ملل در حقوق یکسانند و این عقیده با پیشرفت عالم انسانیت منافی است مردم باید دو دسته باشند یکی زبردستان و خواجگان و یکی زیردستان و بندگان و اصالت و شرف منحصر بزبر دستان است و آنها غایت وجودند و زیردستان آلت و وسیله اجرای اغراض ایشان میباشند ترقی دنیا و بسط زندگانی انسان بوسیلهٔ بزرگان و زبردستان صورت می پذیرد که معدود و محدودند و جماعت اکثر باید اسباب کار ایشان باشند

هیئت اجتماعیه و مدنیت برای پیشرفت کار آن طبقهٔ شریف تشکیل شده است نه چنانکه گمان رفته است که زبر دستان برای حفظ زیردستانند زبردستان و نیرومندان که خواجگانند باید پرورش یابند تا از ایشان مردمان برتر بوجود آیند و انسان در مدارج صعود و ترقی قدم زند

اصول اخلاقی که مردم تاکنون پیروی کرده اند در صلاح عامه و طبقه اکثر یعنی زیر دستان ترتیب داده شده است نه در صلاح زیردستان و طبقه شریف .

اینست که باید آن اصول را بهم زد و اصولی باید اختیار کرد که در صلاح حال شریفان باشد .

توضیح این معنی چنین است که عقیده نیچه بنیکی و راستی و زیبائی که اموری است که پیشنهاد خاطر دارند امور حقیقی و مطلق نیستند آنچه حقیقت است اینست که همه کس خواهان توانائی است و میخواهد زندگانی خودرا بسط دهد و بالا برد

پس نیک و درست و زیبا میشمارد آنچه را برای این غرض سودمند باشد و او را توانا سازد که بردیگران چیره شود و آنرا برای اغراض خود بکار برد پس نیکی و درستی و زیبائی حرفه ایست که شخص راستوار و پهلوان صاحب زندگانی توانائی بدهد پس نیکی و درستی و زیبائی امری است نامطلق بلکه اعتباری و اضافی نسبت به کسی که اورا منظور میدارد

اکنون گوئیم اصولیکه امروز بطور نیکو درست ملحوظ میشود آنست که بندگان و ناتوانان نیك دانسته و وسیله توانائی خودرا قرار داده اند باین معنی که در آغاز امر دنیا بروفق خواهش مردمان نیرومند میگذشت و ناتوانان زیردست و بندهٔ ایشان بودند ولیکن نیرومندان اندك بودند و ناتوانان بسیار پس ایشان بیچارگی را وسیله پیشرفت خود ساختند و بحیله و تدبیر اصول رأفت و شفقت و فروتنی و غمخواهی و مهربانی و عدالت و کرامت را در انظار صورت نیکی و درستی و زیبائی جلوه دادند و قبولانیدند تا توانائی نیرومندان را تعدیل کنند و از ستمگری آنان رهائی یابند و این مقصود را بیشتر بوسیله ادیان پیش بردند و نام خدا و وحی را حصار آنها قرار دادند سقراط و بودا آموزگاران بزرك این تعلیمات وازهمه بزرگتر و عمدهٔ نیچه از همه بدتر عیسی مسیح است که اینهمه در برادری و برابری مردم رحمت کشید و اصرار ورزید و در لزوم دستگیری

ورعایت ناتوانان و بینوایان تأکید کرد و این همانا از آن بود که او از قوم یهود بود و آن قوم که وقتی شوکت داشتند و زبردست بودند و شهامت و ستمکاری و نیرومندی را نیك میدانستند چون ذلت و مسکنت افتاده و از زمرهٔ بندگان و زیردستان شده بودند اصول اخلاقی بندگان را رواج دادند که رحم و مروت باید داشت و بینوایان و ناتوانان در نزد خدا عزیزند و باید ایشان را رعایت نمود و از دنیا باید کناره کرد و نفس را باید کشت

پس اخلاق مسیحی اخلاق بندگی است و اخلاق خواجگی را تباه کرده است و گفتگوی برادری و برابری و صلح‌طلبی و رعایت حقوق زنان و رنجبران و امثال این سخنان که امروز در دنیا شایع شده است خدعه و تزویر و فریب است و مایهٔ فقر و ضعف و انحطاط میباشد و باید این اصول را خراب کرد و اصول زندگی خواجگی را باید اختیار نمود .

اصول زندگی خواجگی کدام است ؟ فکر خدا و زندگی اخروی را باید کنار گذاشت که آن از ضعف و عجز برآمده است انسان باید فکر زندگی دنیا باشد و خود اعتماد کند این آثار خواجگی و رهائی از بندگی است دیگر اینکه باید رأفت و رقت قلب را دور انداخت رأفت از عجز است فروتنی و فرمانبرداری از فرومایگی است حلم و حوصله و عفو و اغماض از بی همتی و سستی است مردانگی باید اختیار کرد بشر باید بمرتبه برتر برسد(۱) مرد برتر آنست که از نیك و بد برتر باشد عزم و اراده داشته باشد قید و بند تکلیف و لوم نفس و وجدان را بگسلاند آنکه می گوید زندگانی دنیا قابلیت ندارد و در واقع باید بگوید من برای زندگانی قابلیت ندارم نفس کشتن چرا ؟

باید نفس را پرورد عزیز نفسی چیست ؟ خود را باید خواست و خود را باید پرستید ضعیف و ناتوان را باید رها کرد تا از میان برود و رنج و درد در دنیا کاسته شود ناتوان بردوش توانا بار نباشد و سنگ راهش نشود مرد زبر و زبردست لازم است مرد زبردست اگر نباشد چه باك ؟ گروه مردمان غایت وجود نیست بلکه وجود خواص و مردان برتر غایت مطلوب است مرد برتر آنست که نیرومند باشد و بنیرومندی زندگی کند و هواها و تمایلات خود را برآورده نماید خوش باشد و خود را خواجه و خداوند بداند و هرمانعی که برای خواجگی در پیش نماید از میان بردارد و از خطر نهراسد و از جنگ و جدال نترسد

بشر برحسب فطرت و طبیعت بیرحم است و از همین فطرت است نفسانیت که امری فطری و طبیعی است بد نیست جزء اعظم وجود انسان همان امور فطری است

(۱) مرد برتر که در اینجا مکرر مذکور می شود ترجمه لفظ آلمانی Ubermensch و فرانسه surhomme ترجمه کرده‌اند یعنی کسی که از مردم متعارفی برتر باشد و در واقع فوق بشر باشد و بعقیده نیچه غایت وجود پیدایش مرد برتر است و ترتیب زندگانی و اصول اخلاقی باید چنان باشد که مرد برتر ظهور کند

که شعور در آن مدخلیت ندارد (بعبارت دیگر حالت حیوانیت) ادراك ووجدان و شعور وعقل جزء قلیلی از انسان است و نباید بآن اعتماد کرد.

عشق وعاشق ومعشوقی کاری است لغو ونباید مبنای ازدواج باشد مزاوجت باید میان نیرومندان واقع شود تافرزندان نیرومند برآورند ومردان برتر ظهور کنند برابری زن بامرد ولزوم رعایت حقوق او نیز از سخنان باطل است اصل مرد است مرد باید جنگی بوده وزن وسیله تفنن وتفریح جنگیان باشد وفرزند بیاورد

حاصل اینکه نیچه مذهب سوفسطائیان یونان را تجدید کرد که در امر اخلاق میگفتند میزان نیکی و بدی شخص انسان است هرچه نفس انسان خواهان است ومیپسندد خوب است وخلافش بد است واین همان مذهبی است که دوهزار وچهارصد سال پیش ازاین سقراط وافلاطون درمعارضهٔ آن مجاهده کردند وپیش بردند وازاین روست که نیچه سقراط را از تباه کنندگان زندگانی بشر میخواند ونتیجه مذهب نیچه مذهب انفراد(۱)است یعنی هرفردی خودرا بخواهد وبر دیگران برتری دهد وحفظ حسن روابط بادیگران را منظور نکند وهمواره خودرا توانا ونیرومند سازد اما اینکه غرض از نیرومندی چیست درست معلوم نیست ظاهر کلام نیچه اینست که توانائی برای اینست که بدیگری بتوان تجاوز کرد وبرتری نمود ومعنی زندگانی همین است.

نیچه مانند بعضی ازحکمای پیشین قائل بادوار است یعنی معتقد است که اوضاع جهان هرچند تجدید میشود و آنچه پیش بود بعد ها دوباره میآید وبقاوخلود را باین معنی میگیرد

این بود خلاصه بسیار مختصری ازفلسفه نیچه اگر بتوان این سخنان را فلسفه نامید ولیکن اگر جاداشتیم وجملاتی چند ازعین عبارات اورا بفارسی درمی آوردیم میدیدید که بیان حکیمانه نیست شاعرانه است بلکه عربده مستانه است از روی شور و مستی سخن گفته وحق اینست که درنویسندگی مقامی بلند دریافته وازاین رو گفته هایش محل توجه وخواندنی است.

البته اگر آنچه منظور ومنوی نیچه است ازصورت عربده بیرون کنند وببیان معقول درآورند مطالبی هم دارد که مورد تصدیق است و کسان دیگر هم پیش ازاو گفته بودند شهامت وشجاعت وغیرت وبلندی همت ومناعت وعزت نفس همه وقت ونزد همه کس ممدوح ومستحسن بوده وهر کس نفس خودرا خوار وذلیل ساخته رذل وناچیز خوانده شده است بسیاری از دانشمندان پیشین فطرت انسان را برخودخواهی وخودپسندی دریافته واین خصلت رامنشأ احوال واعمال مردم دانسته بودند.حکما عموما حسن اخلاق را وسیله کمال نفس خواسته و بسیاری ازایشان زندگانی اخروی وطمع بهشت وترس دوزخ را بی مورد دانسته وعدالت وفضیلت را ازآن روستوده اند که مایه سعادت اینجهانی شمرده اند.

---

(۱) Individualisme

ناپسند بودن پارهٔ از آداب مسیحیت و بعضی فرق‌دیگر مانند رهبانیت ومشقت‌دادن و مجروح ساختن بدن وامثال آنرا بسیاری دیگر ازصاحب‌نظران نیزعنوان کرده‌بودند لزوم‌تندرستی و نیرومندی تن‌و روان محل‌انکار هیچ خردمندی نبوده‌است‌وهرچه‌در آن تأکید و اهتمام شود رواست. جنك وجدال‌را هم‌بعضی از پیشینیان مایهٔ بقای‌شجاعت وشهامت ودلاوری در مردم‌وملل پنداشته‌بودند. عروج برفلك‌سروری و مدارج کمال‌را نیزهمه پسندیده و لازمهٔ طبع‌بلند دانسته‌اند این سخن‌هم کم حق وحقیقت‌دروجودخود انسان است و بیرون از او نیست محل اتفاق‌حکماست پس‌بنیادعقاید‌نیچه درست‌است و تازگی هم ندارد واو اول بار آنهاراکشف نکرده‌است‌چیزی که یك اندازه تازگی داردفروعی‌است‌که‌ازاین اصول‌درآورده ولحنی که دراظهار آن‌عقاید بکار برده‌است لحنش چون شیوا و پر شور وبدیع است پسندیده‌وگیرنده‌است اما تعلیماتش که‌اصرار برخودخواهی ومرجح‌دانستن خود بر دیگران وفداکردن‌آنان برای هوای نفس و نیکو دانستن هروسیله و اسبابی اگر چه بیرحمی و قساوت و بیدادو مکرودروغ باشد کمتر عاقلی میتواند تصدیق کند و جا دارد که تردید کنیم در اینکه خود نیچه‌هم‌این سخنان را از روی جد گفته باشد ودرهرحال‌این لحن یقینا ازروی حرارت وعصبانیتی است‌مانند آنکه برای مردم از باده پیمائی یا ازعروض خشم وغضب‌دست‌میدهد وبعضی گمان‌برده اندکه نیچه چون مزاجی علیل ونفسی سلیم و قلبی رقیق داشت‌وازاینرو رنج فراوان دیده بود این عصبانیت برای او دست داده واین سخنان را علی رغم‌احوال‌خود گفته است و گرنه بآسانی میتوان دریافت که انسان‌اگرهمه‌برای خودخواهی‌هم‌باشد بایددیگران را بخواهد و راستی و درستی پیشه‌کند تا محل اعتمادابنای نوع‌باشدچهٔ هیچ فردی‌از وجوددیگران بی نیازنیست واگر اودیگران‌را نخواهد دیگران‌هم‌اورا نخواهند خواست‌وتیره‌روز خواهد بود و کسیکه هیچکس رادوست نداردو برای‌دوست حاضر بفدأکاری نباشد دوستان نخواهد داشت و نیچه این فقره‌را دراواخراحوال درك کردهٔ و درنامهٔ که بخواهرش نگاشته‌میگوید «هرچه روزگار برمن میگذردزندگانی برمن گرانترمیشود سالهائیکه‌از بیماری‌در نهایت افسردگی‌ورنجوری‌بودم هرگز مانند حالت کنونی‌ازغم پرواز‌امیدتهی نبودم چه شده‌است؟ آن‌چه‌شده‌است که باید‌بشوداختلافاتی که با همه مردم داشتم‌اعتمادرا بمن‌از ایشان‌سلب کرده‌وطرفین می بینیم باشتباه‌بوده‌ایم خدایامن امروزچه تنها هستم یك‌تن نیست که بتوانم‌بااو بخندم ویك‌فنجان‌چای‌بنوشم هیچکس نیست که نوازش دوستانه برمن روا بدارد.

دیگر اینکه مردم را بدو طبقه تقسیم کردن بعضی را خواص وگروهی‌را عوام خواندن بر فرض که درست باشد میزان و مأخذش چیست؟ چه اشخاص‌خواص‌وشایستهٔ سروری هستند و چه وسیله اطمینان هست که نا اهلان جای‌خواص رانگیرند؟.

و دیگر اینکه اگر داروین درست فهمیده است بر حسب فلسفه تحول تکاملی

باید نوع بشر بطور کلی ترقی کند نه اینکه یك یا چند تن پیش بیفتند و سرور شوند و دیگران را برای اغراض خود در بندگی نگاه بدارند و باز بقول خود داروین یکی از مزایائیکه انسان در راه ترقی از حیوانیت بدست آورده ظهور همین عواطف مهر و محبت و رأفت و شفقت است و از کجا که همین خصایل مایهٔ ترقی نوع بشر نباشد .

و اما قول بادوار چنانکه نیچه قائل بود و دانشمندان دیگر هم گفته اند گذشته از اینکه دلایل علمی محکم بر آن قائم نیست اگر چنین باشد جهان و زندگانی آن بکلی بی فلسفه است و چه لطفی دارد که احوال و اوضاعی که مدتی مدید در جهان جریان داشته همواره از سر گیرد و همان احوال عیناً تکرار شود و البته چنین نیست و تحول جهان برای تکامل است و کمالی که بسوی آن میرود یا نا متناهی است یا منتها و مقصد بر ما معلوم نیست .

قول نیچه بر ادوار مبنی بر اینست که مقدار و نیروئی که در ماده مؤثر است معین و محدود است و کم و زیاد نمیشود (۱) و بنا بر این چاره نیست جز اینکه دور واقع شود ولی اخیراً نظریاتی پیش آمده و معلوماتی حاصل شده که این سخن را از مسلمیت انداخته و اکنون خلافش از هردو طرف قابل تصدیق است بمعنی بر معلومات امروزی علوم طبیعی در ماده و نیرو هم کاهش میتوان قائل شد هم افزایش و دانشمندان دیگر هستند که در عالم وجود افزایش را اصل میدانند یعنی آنچه حقیقت است خاصیت وجودش اینست که همواره افزایش یابد بنا بر این احتیاج نداریم بلکه نمیتوانیم قائل بادوار شویم و در می یابیم که چگونه ممکن است سیر جهان در تحول تکاملی و بیکران باشد .در احوال حکمای دیگر که در پیش داریم باز باین مطالب برخواهیم خورد .

فصل سوم

حکمای فرانسه

در فرانسه در نیمهٔ دوم سدهٔ نوزدهم حکما در عین اینکه همه تکیهٔ معلوماتشان بر علوم جدید بود در فلسفه مشربهای مختلف داشتند گروهی تحققی بودند و بیش و کم از اگوست کنت پیروی میکردند بعضی صرف مادی بودند و فلسفه اولی را محل اعتنا نمی دانستند جماعتی هم روحی بودند یعنی حقایقی غیر از ظواهر و عوارض محل نظر قرار میدادند و بعضی بفلسفه اولی نیز می پرداختند و چون بازار علم و تحقیق و تعلیم و تعلم حکمت بخوبی گرم بود و در دانشگاه فرانسه جمع کثیری عنوان استادی فلسفه را داشتند شمارهٔ حکما بسیار است اما همهٔ آن اندازه اهمیت ندارند که ما در این مختصر بمعرفی ایشان بپردازیم و باشارهٔ آنها که برجسته ترند اکتفا میکنیم .

(۱) بشرحی که پیش از این مخصوصا در تکمله فصل اول از همین باب بیان کرده ایم

امیر لتیره (۱)

طبیب وادیب و فیلسوف بود اثر بزرگش کتاب فرهنگی است که برای زبان فرانسه تألیف کرده است در فلسفه یکی از بزرگان پیروان اگوست کنت است و گذشته از بعضی جزئیات اختلاف مهم او با مؤسس فلسفه تحققی این بود که تدین بدین انسانیت را که اگوست کنت تأسیس کرده بود اختیار ننمود و بسیاری دیگر از حکمای تحققی روش نیز لیتره را پیش گرفتند. ولادتش در ۱۸۰۱ ووفاتش در ۱۸۸۱ واقع شده وهشتاد سال عمر کرده است .

ارنست رنان (۲)

در ۱۸۲۳ زاده و در ۱۸۹۳ در گذشته است نویسنده عالیمقام و بسیار باذوق است بیشتر متوجه بتاریخ است و معتقد است که علم و حکمت درضمن تاریخ بدست میآید در آغاز عمر در رشته دیانت کار میکرد اما بزودی از عیسویت ایمان بریده بعلم پیوست ومعتقد شد که جز بوسیله تحقیق علمی بحقیقت نمیتوان رسید و بشر جز بعلم بسعادت نایل نخواهد شد ولیکن آنچه از آن رو گردان شد اعتقاد بخوارق عادات ومعجزات و کرامات بود وآن نوع داستانها که در تورات وانجیل نقل شده وتثلیث والوهیت مسیح و امور دیگری ازاین قبیل که دین سازان اساس واصول دین ومسیحیت قرار داده اند و گرنه روی دلش سوی تعلیمات دین بود و مخصوصا بحضرت عیسی و حواریون او وانبیاء بنی اسرائیل ارادت میورزید وقسمت عمدهٔ آثارش مربوط بتاریخ وتحقیق ازدین یهود ومبانی دیانت نصاری است اما نه بروجهی که کشیشان واولیاء آن ادیان می پسندند . اصول عقاید او اینست که ارذات باری جزاینکه وجودش را تصدیق کنیم سخنی نباید گفت او حقیقت واصل است ودیگر چیز ها ظواهر وعوارضند همدار او بر می آیند و باو برمیگردند . مشرب فلسفی ارنست رنان بمشرب هگل نزدیك است و بوجهی میتوان گفت اصالت تصوری است و خدارا همان مطلوب تصوری معقول غیر محسوس میداند حقیقتی که در کل است ادراکی که در متن جهان نهفته است بعبارت دیگر خدا همان کل است یا کل همان خداست مشیتی است که بوقوع می پیوندد و هر کس باید همانرا بخواهد که او میخواهد تا ازاین رو در تحقق مشیت الهی شرکت کرده باشد واز این شرکت نباید پاداشی منتظر بود که فضیلت و نیکی هما نا بی توقعی است و فداکاری خود پاداش خود است . مدیر ومدبر جهان عشق است و دین و ذوق و نیکی . اشخاص خودخواه منکر این عوالمند ولیکن خواه و ناخواه همین امور جهانرا میگردانند . مردنیك وجود خودرا وقف مطلوبی میکنند که خود او بوصالش نمیرسد اما سرانجام تحقق می یابد و کل عالم انسانیت میشکفد. افراد میروند آنچه میماند خیری است که صورت پذیر میکنند جای نفوس مردم دردامن خداست وجائی که بقا و ابدیت برای نفوس حاصل میشود آنجاست هرچه در طریق نیکی بکوشیم راه

Ernest Renan (۲) Emile Lilre (۱)

وصول بحق یا بعبارت دیگر سلطنت حقه که مردم منتظر آن هستند نزدیك میشوند و آن سلطنت علم است و بنا برین باید اختیار امور در دست اهل علم باشد و زمام امور را نخبه و زبدهٔ مردم باید در دست داشته باشند.

باری ارنست رنان در فلسفه تعلیمات تازه مخصوصی نیاورده است بااینهمه آثار ادبی که از او مانده او را در شمارهٔ حکمای عالی مقام می آورد گذشته از نگارشهای تاریخی آنچه از او بیشتر محل توجه است کتابی است بنام «یادگارهای کودکی و جوانی»(۱) و دیگری بعنوان «آینده علم» (۲) و دیگری باسم «مکالمات و قطعات فلسفی» (۳) و دیگری بنام «حدیث نفس فلسفی»(٤) و کتابیکه در احوالات حضرت عیسی(٥) نگاشته در میان مقدسین مسیحی غوغا بلند کرده است.

هیپولیت تن (٦)

این دانشمند نیز بیشتر ادیب و مورخ و نویسنده است اما قوهٔ تحقیق و تشریح مطالب و نکته سنجی را بکمال دارا بود و بفلسفه نیز میپرداخت و دراین رشته باسپینوزا و هگل نظر خاص داشت و لیکن برحسب طبیعت زمان تکیه اش بعلوم بود یعنی فلسفهٔ تحقیقی را می پسندند و بآن روش میرفت و در ادب و فلسفه صنایع نیز شیوه علوم بکار میبرد در فلسفهٔ تحققی هم که بیشتر مبنی بر مشاهدهٔ و تجربه است مایل بود که بطریق ریاضی و هندسی پیش برود و معلول را بنحو ضرورت از علت برآورد و نیز ازخصایص او این بود که با وجود تمایل بفلسفه تحققی بفلسفه اولی بی اعتماد نبود و عقیده داشت که از ظواهر و عوارض تجاوز میتوان کرد و بذوات و حقایق نیز میتوان رسید و باندازه فیلسوفان تحققی دیگر از این جهت نا امید نبود و میگفت راست است که من افق ذهن خود را محدود می بینیم اما تنها حد ذهن خود را درمییابم و حد ذهن نوع بشر را نمیتوانم معین کنم

هیپولیت تن در فلسفه تعلیمات خاص که در کلمات حکمای بزرك دیگر نتوان یافت ندارد اما نوشته هایش همه خواندنی است اثر فلسفی او که بیشتر اهمیت دارد کتابی است بنام عقل(۷) که در قوهٔ ادراك و شعور تحقیقات بعمل آورده و از این رو در جمع کسانی است که بتأسیس علم روانشناسی بشیوهٔ تحقیقی خدمت کرده اند زندگانی او از ۱۸۲۸ تا ۱۸۹۳ بوده است.

شارل رنوویه (۸)

رنوویه از سال ۱۸۱۸ تا ۱۹۰۳ یعنی هشتاد و پنج سال زیسته و پس از انجام دورهٔ تحصیل بتعلیم و تدریس نپرداخته اما بوسیله تألیف و تصنیف دیرگاهی داس پژوهان

---

(۱) Souvenirs d,enfance et de jeunesse (۲) Avenir de la science

(۳) Dialogues et fragments philosophiques

(٤) Examen de conscience philosophique (٥) Vie de Jésus

(٦) Hippolite Taine (۷) L'intelligence (۸) Charles Renouvier

را مستفید ساخته وازحکمای معتبر فرانسه درنیمه دوم سده نوزدهم بشمار رفته‌است و از تعلیمات او فلسفهٔ تأسیس شده که آن‌را تجدید فلسفهٔ نقادی (۱)نامیده‌اند .

چون فلسفهٔ نقادی گفته میشود کانت بیاد میآید والبته رنو ویه اصول عقاید آن فیلسوف آلمانی‌را پذیرفته اما بهیوم ولایبنیتس نیز مراجعه کرده‌است با این‌خصوصیت که تنها تعقل را مبنا عقاید ندانسته عاطفه وذوق وایمان(۲) راهم دخیل کرده‌است‌اما ایمان بمعنی مطلق نه‌ایمان بدیانت مخصوص معین

رنوویه میگوید اصل عدم تناقض‌را نمیتوانیم ازدست بدهیم وناچاریکی دوامر متناقض‌را باید بپذیریم پس میبینیم فلسفه باید مبتنی باشد یا بروحدت وجود و عدم تناهی آن واعتقاد بذات وجوهر ووجوب وموجب بودن‌امور یا برتعدد وجودوتناهی آن واختیاری و حادث بودن‌امور واشیاء چنان که شماره ومدت آن‌ها معدود ومحدودبوده وآغاز وانجام داشته باشد

رنوویه ازروی تعقل ونیز بنا برذوق‌وعاطفه فلسفه دوم‌را اختیار کردو فلسفه‌عملی واستدلالی‌را با فلسفهٔ اخلاقی وذوقی متلازم ساخته است

گفتیم رنوویه فلسفه نقادی کانت‌را پذیرفته وتجدید کرده‌است اما تصرفات نیز درآن بعمل آورده‌است . ونخست‌اینکه کانت میگفت آنچه ما میتوانیم ادراك کنیم‌عوارض وحوادث (۳) است وعقل ما حکم میکنند کذواتی (٤)هم هستند که نمیتوانیم ادراك کنیم . رنوویه وجود ذوات‌را منکر شده مانند هیوم میگوید جزحوادث که بادراك‌ما درمیآیند چیزی برما معلوم نیست و حتی نفس ماهم از حوادث‌است و بنا برین وجود منحصر بمدرکات ومدرك است .

حوادث معولات در قالب ریخته میشوند وبرطبق آن‌ها تصورات (۵) برای ما صورت میبندد وپشت‌سر یا بالای حوادث و تصورات نباید جواهر وذوات‌وحقایقی که مبنای آن‌ها باشند فرض کنیم نه روحانی ونه مادی وجسمانی وهمچنین امر مطلق (٦) وجود ندارد وهرچه هست نسبی(۷) ونسبت‌است حتی اینکه خود ادراك هم نسبت (۸) است یعنی نسبت میان عالم‌ومعلوم(۹) واین‌نسبت‌ها که بادراك ما درمیآیند تابع قوانین قبلی (بآن‌معنی که‌کانت قائل بود)(۱۰) واصول معدودی هستند که‌همان مقولات میباشند واسان جزاینکه امورا درقالب آن مقولات بریزد وتصوری‌از آن‌هادریابد کاری‌نمیتواند بکند والبته خوانندگان متوجه هستند که درفلسفه کانت ورنوویه مقصود از تصورات همان حقایقی‌است که درآئینه ذهن مصورمیشود نه‌اینکه موهوم ومخیل باشد این است

---

(۱) Neo Criticisme (۲) Lafoi

(۳) Phénomenes (۴) La chose en soi یا Noumehes

(۵) Repr esentations (٦) L'Absolu (۷) Relatif

(۸) Relation واین عقیده‌را نسبیت Relativite می گویند

(۹) Sujet et objet (۱۰) a priori

که رنوویه با وجود این عقیده از اهل تشکیك بشمار نمیرود.

پس رنوویه پیرو کانت است با این قید که ذوات‌را منکر است ونیز در تعیین وشمارهٔ مقولات با او اختلاف دارد ومعتقد است که‌رأس مقولات تصور شخصیت (۱) است یعنی چون مدرك ادراك حوادث کرد ومن وجزمن یاعالم ومعلوم راتشخیص میکند وتصور شخصیت برای او دست میدهد ومقولات دیگر کم وکیف و وضع است که مقولات سکونی (۲) هستند وکون‌وفساد (۳) وتوالی (٤) وغائیت (٥) وفاعلیت (٦) مقولات حرکتی (۷) میباشند.

بنابراصلی که‌رنوویه در پیش گرفت وبآن اشاره کردیم که یکی از دو امر متناقض‌را اختیار کرد جهان و اجزای آنرا منفصل ومتکثر ومحدود ومعدود وازجهت مقدار ومدت متناهی دانست که هریك ازامور وهمچنین کلیهٔ آنها آغاز وانجام‌دارد و نامحدودی وبیکرانی وبی‌آغازی وبی‌پایانی متصور نیست و نمیتواند متحقق شود جز اینکه مقدار ومدت‌وشمارهٔ آنها برما دانسته نیست،

پیوستگی واتصالیکه در امور اشیاء جهان بنظر میرسد نتیجهٔ خطای‌ذهن است مانند شعلهٔ جواله وگرنه درحقیقت امور واشیاء همه‌منفصل‌اند وافراد اصلند نه هیئت اجتماعیه و از این‌جهت مذهب رنوویه بالایبنیتس موافق ومانندا‌و معتقد بجوهرفرد است امابخلاف لایبنیتس جوهرهای فردی‌را معدود ومتناهی میداند

رنوویه قاعدهٔ علیت‌را کلی نمیپندارد وحدوث بی‌علت‌را جایزمیشمارد و ازاین‌رو معتقد باختیاراست وایجاب را درهمه موردضروری نمیانگارد وافعالیکه‌ازانسان‌سرمیزند واحکامیکه مردم درامور میکنند اختیاری میداند و چون بذوات معتقد نیست اختیار را درهمین عالم حوادث قائل‌است بخلاف کانت که‌حوادث‌را موجب میداند واختیارراجزدر ذوات ممکن نمیپندارد.

رنوویه مانند کانت معتقداست که‌انسان‌درارادهٔ خود مختاراست اماوجدان‌اوانجام تکالیف‌را بطور قطع امر میکند(۸) ونیزهمین حس تکلیف انسان را برآن‌میدارد که ببعضی مسائل حکم کند ومعتقدشود مانند حکم بوجود خداوند وبقا وخلود

خدا یعنی همان نظام معنوی و اخلاقی که در جهان جریان دارد و میبینیم که درکار آگاه گیتی عدالت حکم‌فرماست وتخلف ازاعتدال مایهٔ رنج‌است وکیفر دارد.

بااینحال خداوندراهم رنوویه بنابرمسلك‌خود فردمحدود میداند ودراین مورد نیزبوجود نامتناهی قائل نیست و اقتدار واختیاررا جزدرفرد متشخص ممکن نمی پندارد وازتشبیه خدا بانسان یعنی‌اینکه انسان خداوندرا قیاس بنفس‌خود بکند باك ندارد

---

(۱) Personnalite (۲) Statique (۳) Le Devenir

(۴) Succession (۵) Finalitè (۶) Causalite (۷) Dynamique

(۸) Imperatif catégorique که درفلسفه کانت بیان کرده‌ایم

اما در بارهٔ خدا حکمی نمی‌کند و اقرار بجهل دارد و میگوید همینقدر میدانیم
که خیر کل است .
اشخاص نیک را میتوان گفت باقی هستند اما این هم فرض است و بهتر آنست
که بگوئیم نمیدانیم
بعقیده رنوویه چون عدالت درامور جهان حکم‌فرماست همین فقره مبنای اخلاق
است نسبت بیکدیگر دائن ومدیونند و باید بمقتضای این امر عمل کنند و این حالت را
بنحو اعتدال نگاه بدارند واگر چنین کنند صلح وسلامت برقرارخواهد بود افسوس
که مردم بیکدیگر اطمینان ندارند وهر کس میخواهد دیگری را وسیلهٔ اغراض خود
کند وازاو بربابد اینست که میان مردم حال صلح وسلامت مبدل بجنگ وجدال شده است
وحق مالکیت از وسائلیست که مردم برای دفاع درمقابل دیگران اختیار کرده‌اند و
این حالت بی‌اعتدالی نتیجهٔ خود پرستی ونفسانیت انسان است که مایه شر وفساد شده
وعصیان آدم باین معنی است وهمین فقره نیز دلیل است براینکه انسان در اعمال خود
مختار میباشد وجبر درکار نیست
اما مختاریت انسان که درگذشته سبب عصیان وهبوط اوشده در آینده باعث
عروج او میتواند شد وسعادت بشررا باید ازحسن ارادت او منتظر بود نه ازترقی علم یا
تحول طبیعی زیراکه رنوویه تحول وتبدل احوال وانواع راهم چون منتهی بفرض وحدت
وجود وموجب بودن امور میشود منکر است

الفردفویه

الفردفویه (۱) از حکمای بزرگوار فرانسه درعصر اخیراست در۱۸۳۸زاده و
در۱۹۱۲ درگذشته است ازجوانی مبتلا بدردچشم وضعف مزاج شد چنانکه نتوانست شغل
تدریس را که اختیار کرده بود دنبال کند بااین حال سراسر عمر هفتاد وچهار ساله
خودرا بتحقیق و تألیف وتصنیف مشغول بود وآثار فراوان گذاشت . در سخنگوئی
ونگارندگی زبردست سخنش گیرنده ونگارشش دلپذیر بود استفادهٔ این حکیم نخست از
افلاطون سپس ازکانت ومندوبیران بوده است و شیوهٔ اواینکه رأیها ومذاهب مختلف
را باهم وفق دهد وسازگار کند چنانکه یادگار مهم او درحکمت اظهار نظری است
که بنا برآن وجوب رابطهٔ علت ومعلول را با اختیار انسان (۲) در اعمال خود
سازگاری میدهد.
خوانندگان این کتاب میدانند که این مسئله ازمشکلات بزرگی است که هم

(۱) Alfred Fouillee

(۲) رای وجوب رابطه علت ومعلول راکه در نتیجه آن عمل انسان موجب میشود بفرانسه Determinisme
میگویند واختیار همان است که liberte میخوانند .

ارباب ادیان وهم اهل‌علم حکمت بآن مبتلا هستند ببیان اهل دیانت چنین‌طرح می شود که چون قدرت مطلقا ازخداوند است وهرچه واقع میشود البته بنا بر مشیت او مقدر است پس‌چگونه میتوان گفت انسان دراعمال خود مختار ومسئول است وچرااورا مکلف میدانند وباعمالش پاداش وکیفر میدهند .

واگر اختیار با انسان است قدرت خدا وتقدیر ومتصرف بودش درجمیع امور عالم چه معنی‌دارد ومیدانید که دراین‌باب رأیها مختلف شده بعضی بکلی جبری بوده یعنی انسان را بی‌اختیار دانسته اند وبرخی معتقد بمختار بودن انسان بوده‌اند و بعضی گفته‌اند امر میانهٔ این‌دو میباشد .

اما اهل فلسفه وعلم می‌گویند ماناچاریم رابطه علت ومعلول را واجب بدانیم یعنی هیچ‌امری بی‌علت واقع نمیشود وچون علت موجود باشد وجود معلول واجب‌است پس‌عمل انسان‌هم بی‌علت نمیشود و حتی وقتیکه اراده برعملی‌میکند اراده‌اش معلول علتی است وسلسلهٔ علتها پیوسته است ودراختیار انسان نیست پس‌اعمالش‌موجب‌است و چگونه ممکن‌است دراراده مختار باشد ودراین صورت بمردم تکلیف کردن که حسن اخلاق ودرستی کردار داشته باشید چه مورد دارد وانسان‌را مسئول اعمال ناشایسته‌خود دانستن مبنی برچه اساسی است ؟

ازآن‌طرف برحسب وجدان نمیتوان گفت انسان بکلی بی‌اختیاراست وهیچ‌حرجی براو نیست واکثر فیلسوفان انسان‌را فاعل مختار دانسته‌اند .

اینست یکی از مشکلات حکمت کهٔ هرکس درآن‌باب نظری اتخاذ کرده و وجهی اختیار نموده است و دراین‌کتاب ما بارها در ضمن بیان عقاید حکماباین مطلب اشاره کرده‌ایم .

الفردفویه ازآنجا که پروردهٔ این دوره‌واهل علم بود نمی‌توانست منکروجوب رابطهٔ علت ومعلول شود از آن‌طرف مذاق ومشربش متمایل بروحانیت بودوطبعش از مادیتی که بعضی ازاهل علم بآن می‌گرایند بیزار و دلش به مختار بودن انسان گواهی میداد .

ونیز چنانکه اشاره کردیم وخود او درنگارشهایش تصریح کرده است استاد حقیقی او درفلسفه افلاطون بوده وذهن‌او بامثل افلاطونی انس کامل‌داشته‌است ونیز مذاقش‌را گفتیم این‌بود که‌درفلسفه درهیچ‌امر نظررا یکطرفی نبایدقرار دادوآراء مختلف‌رابایدجمع کرد وبایکدیگر سازگارساخت

پس‌درامر جبرواختیار نظرش این‌شد که نباید عنوان مسئله‌را این‌قسم کرد که بگوئیم انسان مختاراست یابگوئیم مجبوراست بلکه بایدگفت اعمال‌انسان موجب‌است اما درراه اختیار سیرمیکند . این عبارت بیان‌توضیحی لازم دارد

اینکه اعمال انسان موجب‌است چندان توضیح نمیخواهد وهرکس اهل‌علم و تحقیق‌است بآسانی تصدیق میکند که‌امورعالم همه تابع‌قاعده ودر تحت ضابطه است

و رابطه علت ومعلول واجب است ومحققان وقتیکه میگویند انسان اختیارندارد نظر بهمین است که اعمال انسان هم مانندهمه امور عالم تابع قاعدهٔعلت ومعلول‌است‌پس موجب است و الفرد فویه هم این قاعده را تصدیق دارد ومیگویدهیچ معنی ندارد که بگوئیم اعمال انسان از قاعده ربط علت و معلول بیرون‌است‌گذشته ازاینکه اگرهم وجوب رابطه علت و معلول را دراعمال انسان باطل‌کنیم و باختیار بی‌وجه (۱) قائل شویم مقصود اصلی حکما از مختاردانستن انسان ازمیان‌میرود زیرا درآنصورت‌اختیار یکسره‌تصادفی و بی مأخذ و بی معنی خواهد بودو هر رأی از رأیها که برآن تصمیم شودترجیح بی مرجح‌است و نیکی و بدی‌درآن‌ملحوظ‌نتواندبود وپاداش و کیفرمورد نخواهد داشت . و اگر ترجیح بی مرجح نبوده و اختیارات موجه باشدناچارپای‌علت ومعلول در میان‌است .

پس موجب دانستن اعمال انسان اشکال ندارد اکنون ببینیم اینکه دانشمند فرانسوی میگوید انسان در راه اختیار سیر میکند چه معنی داردوچگونه‌است اینجاست که پای مثل افلاطونی در کار میآید و برای‌اینکه مطلب‌روشن شودگوئیم :

خوانندگان این کتاب وآگاهان میدانند که از زمانیکه‌افلاطون باستادی‌حکمت شناخته شد این بحث میان اهل نظرپیش آمدکه جهان مادی و محسوس نمودی‌است عارضی و صوری و این نمود را معنائی‌است نهانی که محسوس‌نیست بلکه‌معقول‌است یعنی جزئی نیست کلی است و بحس در نمیآید و بایدعقل آنرا دریابد ٠معانی‌این امور صوری یعنی‌کلیات معقول را افلاطون بلفظی نامیدکه قدمای ما مثل(۲)ترجمه کرده‌اند وارسطو که شاگرد افلاطون بود همین عقیده‌را داشت با این تفاوت‌که افلاطون‌مثل را دارای وجود مستقل وجدا از افراد محسوس‌میدانست واصل و حقیقت می انگاشت و افراد محسوس را پرتوآنها میخواند ولی ارسطو برای‌کلیات‌وجود جداگانه قائل نبودوآنهارا در افراد قائم‌میدانست وقدمای ما آنچه‌رادرحکمت افلاطون‌مثل گفته‌بودند در بیان حکمت ارسطو صور اصطلاح کردند(۳)

در هر حال افلاطون و ارسطو متفق بودنددراینکه حقیقت‌اشیاء صورت‌آنهاست و علم انسان بر اشیاء بصورت آنها تعلق میگیرد و علم بشئی‌چون درذهن‌حاصل‌شد دانشمندان ما تصور مینامند و تصور کلی را صورت معقول نیز میگویندامادرز بانهای

---

(۱) بفرانسهٔ Liberte d,indifférence یعنی در عمل میان شقوق‌مختلف که پیش میآید تفاوتی نگذارند ویکی را بدلخواه اختیار کنند .

(۲) Idées (۳) البته خوانندگان ما صورتی راکه اصطلاح حکما و بمعنی حقیقت اشیاست با صورتیکه عامهٔ وشعرا درمقابل‌معنی و حقیقت استعمال میکنند‌اشتباه نخواهندکرد که‌بکلی متباین بلکه متضادند وما اینجا چون صوری‌میگوئیم مقصود منتسب بصورت‌باصطلاح‌عامه است وچون صورت و صور میگوئیم باصطلاح‌حکماست .

اروپائی این معنی را بهمان لفظی میخوانند که افلاطون و ارسطو برای حقیقت اشیا اختیار کرده بودند .

پس حکما از زمان باستان اساساً دو دسته شدند یك دسته محسوسات یعنی امور جسمانی و مادی را حقیقت دانستند و یك دسته معقولات را حقیقت شمردند خواه برای محسوسات حقیقتی قائل باشند (مانند مشائیان) خواه نباشند (مانند افلاطونیان). دسته اول را اروپائیان حکمای مادی (۱) و دسته دوم را حکمای روحی (۲) خوانده اند نظر باینکه این جماعت بنحوی از انحا بوجود روح که امر معقولست معتقدند (باصطلاح ما متألهین یا حکمای آلهی) و چون این دسته معتقد بحقیقت داشتن صور یعنی آنچه بتصور ذهنی در میآید میباشند مذهب آنانرا بلفظی دیگر نیز خوانده اند (۳) مشتق ازصورت یا تصور که ماهم از ناچاری مذهب اصالت تصور یا اصالت معقول یا اصالت صورت ترجمه کردیم و اصالت علم و اصالت عقل و اصالت معنی نیز میتوان گفت. حکمای اروپا هم که در علم و حکمت تجدد کردند همچنان منقسم باین دو دسته بوده و هستند هرچند نظر ایشان در امر ماده و روح و محسوس و معقول تحول کلی یافته است (البته این حکما آنچه را باختلاف مقام صورت یا تصور یا معنی یا معقول یا عقل یا علم میخوانیم متصل بمبدأ میدانند و بنابرین برحسب مقام منتسب بحقیقت انسان یا بحقیقت جهان میشود)

و اگر در فلسفه دکارت و اسپینوزا و لایبنیتس و برکلی و کانت و فیخته و شلینك و هگل و شوپنهاور و مندو بیران که حکمای بزرك اروپا میباشند درست تأمل فرموده باشید برخورده اید باینکه همه روحی بوده و اصالت صورت رامعتقد بوده اند جز اینکه در همین مذهب طرق مختلف اختیار کرده اند . عقیدهٔ دکارت درین مبحث نزدیك با فلاطون و ارسطو بود و اسپینوزا وحدت وجودی شد و لایبنیتس مذهب جوهر فرد را اختراع کرد و برکلی جز صورت یا روح چیزی قائل نبود و محسوس و معقول را دو چیز ندانست و کانت از مذهب اصالت تصور تحاشی میکرد بملاحظه اینکه با برکلی موافق نبود و نیز میترسید گمان برود که او غیر از تصورات ذهنی حقیقتی قائل نیست و دیدید که از پیروان کانت فیخته اصالت معقول درون ذاتی و شلینك اصالت معقول برون ذاتی و هگل اصالت معقول مطلق را معتقد بودند و شوپنهاور نیز بوجه دیگر همین عقیده داشت و همه هریك بوجهی معتقد بودند که حقیقت آنست که بتصور عقلی در میآید یعنی امری معقول است و در جهان مادی آنچه محسوس میشود همان امر معقول است (یا عقل یا علم یا روح یا نفس) که نمایش و تجسم مییابد و امروز برای علمای طبیعی و حکمای تحققی هم معلوماتی دست داده است که هر دو دسته میتوانند بهم نزدیك شوند یعنی آنان که مذهب اصالت معقول دارند و روحی هستند میتوانند تحققی نیز باشند و علمای تحققی هم میتوانند بوجهی با آنان هم آواز شوند و گفته هائیکه بعد ازین در پیش داریم این نکته دقیق را روشنتر خواهد کرد

Idealistes (۳) Spiritualistes (۲) Materialistes (۱)

پس از این مقدمه میرویم بر سر مطلب و میگوئیم الفرد فویهٔ ازحکمای روحی
بود یعنی امر معقول (یا تصور یا صورت یا معنی) را حقیقت میدانست ودراین باب مذهب
اوتازگی نداشت آنچه اختصاصی اوست اینست که معتقد بود که تصور نیروست یعنی معنائی
که در ذهن است چنانکه بعضی گمان برده اند نمایش و تصویر صرف نیست بلکه حقیقتی
است که در ذهن است چنانکه بعضی گمان برده اند نمایش و تصویر صرف نیست بلکه حقیقتی
است که منشأ اثر و مانند نیروهای دیگر منتهی بفعل وعمل میشود و تصور تحقق
مییابد و ازاینرو معانی وتصورات را چون باین وجه منظور شود «تصور نیرو» میخوانند(۱)
قول بتصور نیرو یعنی نیروئی که ناشی از تصور ذهنی است یا تصوری که منشأ
نیرو میباشد که آن تصور را کم کم متحقق میسازد بنیاد فلسفه الفرد فویه است واو براین
بنیاد یك فلسفه تمام ساخته یعنی این بنیاد را در روانشناسی وعلم اخلاق وعلم مدنیت(۲)
و کلیات فلسفه بکار برده است واما اگر بخواهیم وارد رشته های مختلف از تحقیقات او
که براین بنیاد گذاشته شده بشویم سخن دراز میشود پس لب فلسفه اورا بدو کلمه بیان
میکنیم که الفرد فویه گذشته ازاینکه همه حقیقت های جهان را معقول و ناشی ازمعقول
ومعنی میداند در نفس انسان نیز علم و اراده که اکثر حکما ازیکدیگر تفکیك کرده
دوقوه میپندارند او یك قوه میشمارد وعلم و ادراك را با اراده واراده را با علم وادراك
مقرون ولازم وملزوم میخواند و وقتی که تصور میگوید مرادش معنی وعلمی است که البته
با اراده و عمل همراه است چه این دوامر دووجه ازیك چیز میباشند تصور ذهنی درمغز
انسان با مبدا حرکت همراه است وامکان ندارد که صورتی در ذهن حاصل شود که منشأ
حرکت نباشد و هرگاه حرکت ظاهر ومتحقق نشود ازآن است که صور دیگر نیز درذهن
هستند که بیش یاکم ازحرکتی که باید ازآن صورت ناشی شود جلوگیری میکنند .
شوپنهاور که اراده را حقیقت مطلق میدانست حق داشت اشتباهش دراین بود که علم را
عارضی می پنداشت و برنخورده بود باینکه اراده بی علم نمیشود وحقیقت امری است واحد
که علم و اراده هردو خاصیت او هستند جز اینکه این دو خاصیت همیشه بیك میزان نیستند
و نسبت بیکدیگر شدت و ضعف دارند و این امر واحد است که الفرد فویه تصور نیرو
نامیده است بنا براینکه هم تصور یعنی صورت حاصل در ذهن است هم مبدأ حرکت یعنی
خواهش و شوق واراده است وزندگانی بلکه کلیه وجود ناشی ازاین مبدأ میباشد
چون قبول کردیم که تصور نیروست و هرعلمی منتهی بعمل میشود یعنی معنی
و منوی تحقق ووجود مییابد گوئیم یکی ازمعانی که درذهن انسان هست تصور اختیار
داشتن است بلکه میتوان گفت هرامری که در ذهن انسان متصور میشود با تصور اختیار
مقرون است پس تصور اختیار هم مانند معانی دیگر قوهٔ تحقق دارد پس میتوان گفت بهمین
دلیل که ذهن انسان متوجه و مایل باختیار است اختیار بیش یا کم زود یا دیر صورت پذیر
میگردد واینست معنی آن سخن که گفتیم که انسان در راه اختیار سیر میکند.

Sociologie (۲) Idees-forces (۱)

قاعده رابطه علت و معلول (۱) درست است و بنا برین اعمال انسان موجب(۲) است اما تصور چون نیروست او خود علیت(۳) دارد و تصور اختیار خود علت(٤) اختیار (٥) است جز اینکه اختیار از آغاز موجود متحقق نیست بلکه در تحت اثر تصور و بتحقق میرود وهرچه پیش میرویم اختیار ما در اعمال بیش میشود اینست که گفتیم اعمال انسان موجب است اما در راه اختیار سیر میکند و بایں بیان معلوم میشود که انسان نه مختار مطلق است نه یکسره مجبور است و امر میانهٔ این دو میباشد و این یك نمونه است از اینکه الفرد فویه چگونه آرا ومذاهب مختلف را با هم جمع میکند

پس این حکیم فرانسوی قاعده وجوب ترتب معلول را بر علت قائل است و بسبب قول بتصور - نیرو آنرا منافی اختیار نمی‌پندارد بلکه آن قاعده را منشأ اختیار میداند و معتقد است که همان نیروی تصور که انسان را بسوی اختیار میبرد بسوی کمالات اخلاقی دیگر از قبیل حس مسئولیت و ناخود خواهی و بی آلایشی ومحبت کل نیز میرساند و بطور کلی مانند هربرت اسپنسر جهان را در سیر تکاملی میداند جز اینکه مانند حکیم انگلیسی مادی نیست و تکامل را منتسب به نیروی تصور یعنی نیروی امری معنوی میکنند که آن سبب میشود که برای انسان بلکه برای سراسر جهان کمال مطلوب(٦) پیش میآید و همان نیروئی که کمال مطلوب را پیشنهاد میکند آنرا تحقق نیز میدهد و چون مؤثر در وجود تنها علل مادی نیست بلکه مؤثر حقیقی علل معنوی است و برای معنویات حد و انتهائی متصور نمیباشد پس میتوان معتقد شد که طبع جهان چنانکه بعضی گمان برده‌اند تنها بیغامایل نیست بلکه تمایلش بافزایش است و بنا برین شاید که ترقی و تکامل جهانرا بتوان بی پایان دانست(۷)

اینست بنیاد فلسفه الفرد فویه و کسانیکه بخواهند بتفصیل از آن آگاه شوند باید بتصنیفات خود او مراجعه نمایند مخصوصاً بکتابهائی که «اختیار ورابطه علت و معلول» (۸) و روانشناسی مبنی بر تصور نیرو» (۹) «واخلاق مبنی بر تصور-نیرو» (۱۰) و «آیندهٔ علم ما بعد الطبیعه» (۱۱) نام دارد و البته مطلب بسیار دقیق است و ما همه را باشاره گذراندیم که این کتاب گنجایش تفصیل ندارد .

ژان ماری گویو (۱۲)

گویو در حکمت وشعر و ادب گوهری بود که خوش درخشید ولی دولت مستعجل بود شاگرد الفرد فویه و پسر زن او در بیست و پنج سالگی از حکما بشمار رفت اما

---

(۱) Déterminisme (۲) Determine (۳) C usalite

(٤) Cause (٥) Liberté

(٦) Ideal (۷) در پایان بیان فلسفه نتیجه بایں فقره اشاره کرده ایم .

(۸) La liberte et le déterminisme (۹) psychologie des idees-forces

(۱۰) Le Morale des idées-forces (۱۱) L'avenir de métaphysique

(۱۲) Jean Marie Guyau

مسلول بود و درسی‌وچهار سالگی جوان‌مرك‌شد (١٨٥٤تا١٨٨٨) دراین‌عمر کوتـاه آثار گرانبها ازخود گذاشت قدری بشعر و بیشتر بنثر .

تحقیقات مهمش در اخلاق است و زیبائی شناسی و دیانت . دوکتابش که نامی تراست یکی باین عنوان است «اخلاق بی‌تکلف و بی‌پاداش»(١)ودیگری عنوانش‌چنین است «بی‌دینی آینده»(٢)

بنیاد عقاید گویوتقریباً همان بنیاد نیچه‌است ولی‌درنتیجه یکسره مخالف‌اوست زیرا که نیتچه صرف انفرادی است وگویو همه اجتماعی‌است.

خلاصهٔ نظر گویو اینستکه در جهان اصل وحقیقت همانا زندگی وحیات‌است و حیات در سراسر جهان پراکنده‌است‌حتی جمادات‌هم جان دارند جزاینکه جانشان‌ضعیف است یعنی جانی‌است که هنوز رشد نکرده یاجانی است که فرتوت شده‌است .

اما باید دید حقیقت زندگی چیست . بعقیده گویو حقیقت زندگی‌افزایش و بسط یافتن و توانا‌شدن و تجاوز کردن‌است اما افزایشش از خوداست وزاینده‌است‌نه‌اینکه از دیگری بگیرد وبرخود بیفزاید و توانائی وتجاوزش باین‌وجه نیست‌که دیگری‌را زبون کند بلکه بجود کردن وفیض بخشیدن‌است . طبع‌زندگی براینستکه‌هم روبافزایش برود هم‌بسط بیابد افزایشش باینستکه آنچه قوه و استعداد دارد بفعل بیاورد وبروز دهد بسطش باینست‌که قوایش اعم ازافکار ومعلومات یا احساسات یااراداث ازخودش تجاوز کند وبغیر برسد . زندگانی تمام آنستکه‌برای بسیاری ازدیگران‌بکار‌برود.خود خواهی‌مطلق بازندگانی سازگار نیست فقط خودرا خواستن خود را محدود کردن و کاستن است اگر جودوفیض نباشد مرك خواهد بود چونکه حیات باقی نمیماند مگر بشرط اینکه انتشار یابد .

اینست که کمال خودخواهی درکمال غیرخواهی است واخلاق نمیتواند انفرادی بوده بلکه بضرورت باید اجتماعی باشد اگر فرد درجماعت زندگی نکند زندگی چه معنی دارد ؟ اگر وجود افزایش وبخشایش‌وفیض نداشته باشد چگونه‌میتوان گفت‌زنده است و اگر غیر نباشد فیض چگونه صورت میپذیرد ؟

بنا برین حسن اخلاق یعنی غیرخواهی مبنی برتکلیف وتکلف نیست چون‌لازمه زندگیست وحقیقت آنست وبهمین‌دلیل پاداش هم ندارد چون خوش خوئی مـوافـق طبیعت وبدخوئی مخالف است . درهیئت اجتماعیه‌هم اگر تخلف ازحسن اخلاق را کیفر میدهند برای انتقام وتلافی نباید باشد بلکه برای حفظ ودفاع جامعه‌است

رأفت وشفقت آن‌سان که نیتچه میگفت خوی بندگان‌نیست بلکه طبیعت وفطرت انسان مخصوصاً خواجگان‌است و گویو میگفت من يك‌دستم دردست همقدمان‌است ودست دیگرم برای دستگیری افتادگان‌است بلکه باك‌ندارم که هردودستم‌را بسوی افتادگان دراز کنم ،

Morale sans obligation ni sanction (١)

L'Irrelipgion de l'avenir (٢)

رغبت انسان بصنایع وهنرهای زیبا نتیجه‌همان تعریفی‌است که ازحیات کردیم که طبعش برافزایش وبسط یافتن زیرا که هنو بوجود آوردن زیبائی است و زیبائی آنست که زندگانی را پرمایه ومتمتع‌سازد پس‌توجه انسان بهنر از روی احتیاجی است که به پرمایه کردن زندگی دارد و هنر در واقع احساسات لطیف‌واازیکی بدیگری فایض مینماید اینست که ازضروریات زندگی شمرده می‌شود وهرچه فیضش عام‌تر باشد بزرگتراست

☆ ☆ ☆

مبنای دیانت بعقیدهٔ گویوهمان ربط واتصال انسان است بجهان وابنای زمان یعنی رابطه انسان باجامعه کوچکی کهٔ درآن زیست‌میکندبواسطه دیانت تبدیل‌می‌شود برابطهٔ با جامعه زرگتری که هرچه بسطش بیشترباشد بهتراست درواقع دیانت‌جهت جامعه کل بشراست بلکه رابطهٔ بشر بکل‌جهان وبمبدأ وحقیقت آنست پس دین باید یکی باشد •

آنچه مایه اختلاف‌مردم در دیانت‌شده‌است احکام وافسانه‌ها وآداب ومناسکی‌است که بادیانت همراه کرده وآنهارا لباس حقیقت قرار داده‌اند و اینکه گویو می گوید آیندگان بیدین خواهند بود باین معنی‌است که این لباسها که برحقیقت پوشانیده اند باید از میان برداشته شود وازاین‌جهت میان مردم اتحاد دست دهد ویکی‌از وجبات بزرك‌جنك‌و جدال مرتفع گرددبعبارت دیگر از بیدینی آینده آن‌قسم که گویو درنظر دارد حقیقت ومرتبهٔ اعلای‌دین وتمدن‌را میخو هد زیرا حقیقت دین که هیچگاه بباطل نمیشود آنست که شخص ازظاهر بباطن متصل گردد . آنکه مایه نفاق‌است‌قشریات‌دین است وچون چشم بصیرت مردم بازشود مغزرا که یکی بیش‌نیست وهمان حکمت‌وعرفان است میگیرند وقشرهارا دور میاندازند.

از فلسفه گویو باین‌کلیات باید اکتفا کنیم که‌هرچند تحقیقات بسیاردلکش‌است این مختصر بیش‌ازآنچه گفتیم گنجایش ندارد .

فصل چهارم

آخرین منزل

بخش اول

مقدمه

سیر اجمالی مادرحکمت اروپا بپایان‌سده‌نوزدهم وآغازسده بیستم میلادی‌رسیده گذشته از اینکه حرکت ما سریع وتوقف ما درمراحل و منازل کوتاه و و مختصر بود بسی‌از مراحل‌راهم واردنشده ترك‌کردیم یعنی بسیاری‌ازدانشمندان‌را

مسکوت گذاشتیم وازبیان تحقیقات ایشان چشم پوشیدیم تاافکار خوانندگان‌ماکه تازه دراین خط افتاده‌اند پرمشوش نشود واذهانشان‌مکدرنگردد بنابرین بذکر اشخاص برجسته وبیان تعلیماتی که آگاهی ازآن‌ها واجب‌است اکتفا کردیم.

در سیرحکمت درسی‌چهل‌سال گذشته کارمشکل‌تراز پیش‌است اشخاصیکه‌تحقیقات فلسفی کرده‌اند فراوانند ومذاهب وآراء ایشان بسیار مختلف ومتشتت است کسانی که بعلوم وفنون ریاضی وطبیعی اشتغال داشته ودارند مبانی واصول ونتایج حاصل‌از آن فنون‌را تکیه‌گاه نظر خودساخته آنچه‌را فلسفه علمی(۱) نامیده‌اند قوت داده‌اند جماعتی پابند عقاید دینی مسیحی بوده وافکار جدید را بآنسو کشانیده اند تا بتوانند اصول دین‌را تأئید کنند (۲) گروهی دنبال تعلیمات کانت وفلسفه‌نقادی (۳) را گرفته‌اند. بعضی مذهب اصالت معقول (٤) و مخصوصاً فلسفه هگل را پسندیده اند برخی مذهب روحی(٥) ودوگانگی جسم وروح‌را دنبال کرده‌اند وبعضی‌وحدتی‌روحی یامادی شده‌اند.

بسیاری از دانشمندان بروش اگوست کنت رفته و فلسفه تحققی را (٦) اختیار کرده‌اند وازاین‌جماعت بعضی‌صرف مادی شده یعنی درمذهب مادی (۷) جازم بوده‌اندو برخی در مذهب مادی جذمی نشده ولیکن درتحقیقات خود امور باطنی‌را دخیل‌نساخته اند واین جمله درعین اینکه هریك یکی‌ازمسلکهای پیشین را دنبال کرده‌اند درهمان مسلك تصرفات نیز بعمل‌آورده واز خود عقاید وافکاری اظهارداشته‌اند چنانکه‌مثلافلان که بمذهب کانت رفته است نمیتوان گفت باوجود کانت ازاوبی‌نیازیم یا دیگری که در اصالت معقول سخن گفته‌است نمیتوانیم بگوئیم هگل مارا ازاو مستغنی میسازد زیرا مردمان با استعداد اروپا این صفت دارند که در هرکار بتقلید و تبعیت صرف از پیشینیان کمتر مقید میشوند و تنها بفرا گرفتن تعلیمات دیگران اکتفا نمیکنند وغالباً ازفکر خود چیزی میافزایند یا افکاررا منقلب میسازند.

نکتهٔ دیگر اینکه هرچند بسیاری از مباحث مانند ریاضیات وطبیعیات که پیش ازین‌جزء حکمت وفلسفه‌بود ازآن‌بیرون رفته وعنوان‌علوم وفنون دریافته واهل تحقیق‌را مشغول ساخته‌است با این‌حال مباحث فلسفی همواره بسط ووسعت گرفته و مسائل تازه طرح شده وتحقیقات جدید موضوع یافته بعضی ازآنها کم کم علم وفنی‌مستقل تشکیل داده وبرخی هنوز بآنجا نرسیده که فنی‌خاص شودوهرکدام ازاین دوقسم باشد در هر حال ارتباطشان بافلسفه قطع نشده ودرسیرحکمت ناچار باید بآنها توجه کرد چنانکه روان‌شناسی (۸) یعنی معرفت نفس ومطالعه دراحوال انسان ازحیث تعقل وتفکر وتخیل واحساسات و تخلق و امور فطری یا ارادی‌او عرض عریضی پیدا کرده و بسیاری از

Philosophie scientifique (۱) PholosoPhie religieuse (۲)
Philosophie Critique(۳) Idealisme (۴) Spiritualisme (۵)
Philosophie posilive (٦) Materialisme (۷) Psychologie (۸)

محققان‌را مشغول ساخته وکار بجائی‌رسیده که فنی‌مهم ومستقل شده‌است باآنکه‌همواره یك شعبهٔ بزرك از فلسفهٔ نیز بشمار میرود. همچنین فن‌جدیدی که اگوست کنت جزء طبقه بندی علوم شماره کرده و موضوع بحث قرار داد یعنی علم مدنیت(۱)اهمیتی به کمال یافته است. بنیاد اخلاق ومسئله جبر واختیار ومبانی سیاست نیز پیوسته از مباحث مهم فلسفه بوده‌است.

دیگر از مباحثی که کم کم فنی مستقل تشکیل میدهد مبحث زیباشناسی (۲) است مسائل فلسفه اولی و الهیات نیز همواره موضوع بحث‌است اما پیشرفت‌در آن‌مسائل‌مانند مباحث دیگر نیست هرچند آنچه‌راجع بنفس است درضمن روان‌شناسی رو بتوسعه‌استو در باره حقیقت جسم‌ومبادی آن نیز علمای طبیعی به تحقیقات دقیق رسیده‌اند

پس وارد شدن‌ما در تحقیقات فیلسوفان معاصر اروپائی باطرح این‌کتاب که برای آشناساختن دانش پروهان ما باصول عقاید فیلسوفان مغرب‌زمین‌است بی‌تناسب بنظر میآید. اگر باشاره واختصار بگذرانیم باآنکه هرکدام از آنها مقدمات و بیانات وافی لازم دارد چیزی دستگیر نخواهد شد واگر بخواهیم بیان را وافی کنیم کتابی جداگانه ومفصل باید نگاشت. خاصه اینکه در همین‌سالهای اخیر در فنون ریاضی و طبیعی معلوماتی بدست آمده که نظریات فلسفی بدیع پیش آورده است (۳) چنانکه ممکن است بزودی اساس فلسفه بلکه بنیادعقاید علمی یکسره عوض شود بشرط اینکه جنك عالم سوزی که فعلا در کاراست بزودی خاتمه یابد وکسی‌باقی بماند که بتحقیقات فلسفی بپردازد ودرهرحال عقباتی که همین جنك درپیش‌دارد سبب خواهدشد که بعدازجنك افکار دیگرگون شود و در خطوطی سیر کند که‌امروز پیش‌بینی نمی‌توان کرد.

بنابراین ازشرح عقاید فیلسوفان معاصر صرف‌نظر میکنیم ومنتظرمیشویم‌تاعالم آشفته قراری گیرد ودانسته شود که افکار درچه خطوط سیر خواهدکرد ولیکن از گذشتگان اخیر از دانشمندان بزرك هستند که‌ازنظریات ایشان هنوزسخنی نگفته‌ایم وبملاحظه اهمیتی که بتحقیقاتشان داده‌شده وتأثیری که‌دراذهان داشته وازقائدین‌والامام افکارامروزی شمرده میشوند وام‌دار شرح‌این‌قصه هستیم وباید این‌تکلیف‌راهم اداکنیم آنگاه بخوانندگان خدانگهدار بگوئیم.

بخش دوم
ویلیام جمز(٤)

ویلیام‌جمز امریکائی‌است وفلسفه‌او رنك‌وبوی طبیعت وسلیقهٔ امریکائی دارد اما چون سرچشمه معارف امریکا همان علم وحکمت اروپاست اگر تعلیمات ویلیام جمز

(۱) Sociologie (۲) Esthetique

(۳) مانند رای انشتین و نظری که درباره حقیقت جسم و نور والکتریسیته پیش آمده وآرائی که درچگونگی حیات ظهور کرده است وشرح‌آن‌ها مفصل است

(٤) William James

را در ضمن سیر حکمت اروپائیان بیان کنیم بی مناسبت نیست بلکه اگر نکنیم سیر ما ناقص خواهد بود .

این دانشمند که مردی بزرگوار بوده در آمریکا درسال ۱۸٤۲ زاده و در کودکی بهمراهی پدرش باروپا آمده و در انگلستان و فرانسه و سویس تحصیل مقدماتی کرده سپس در جوانی بآمریکا برگشته و آنجا علوم پزشکی فرا گرفته و برتبهٔ دکتری رسیده و معلومات دیگر نیز بدست آورده کم کم بمقام استادی و مدرسی نایل شده و سراسر عمر را باشتغال بعلوم گذرانیده و از تدریس علوم طبیعی بتعلیم فلسفه پرداخته و در سال ۱۹۱۰ در شصت و هشت سالگی در امریکا درگذشته است . نگارش و تصنیف متعدد دارد آنچه بیشتر محل نظر است کتابی است در روانشناسی (۱) که ازمأخذ این علم بشمار میرود و تلخیصی نیز از آن بچاپ رسیده دیگر رسالهٔ بایس عنوان «انواع سیر باطنی انسان (۲)» و دیگر کتابی بنام پراگماتیسم (۳) که معنی آنرا بعد ازاین بیان خواهیم کرد. اینك با با کمال اختصار بتعلیماتی که آن فیلسوف در این تصانیف آورده است نظری میاندازیم



چنانکه گفتیم ویلیام جمز پزشك و از ارباب علوم طبیعی بود و در تحصیل علم و کسب معلومات تازهٔ بهمان شیوه علوم طبیعی یعنی مشاهده و تجربه عمل میکرد و باین شیوه اعتقاد راسخ داشت و تا آخر عمر در هر فن و هر رشته از علم وارد شد این شیوه را از دست نداد و در کسب علم جز مشاهده و تجزیه طریق دیگری را سودمند ندانست و استدلال و تعقلیرا که مبتنی برمشهودات و تجربیات نباشد بیهوده انگاشت .امادر پزشکی بعمل معالجه بیماران نپرداخت و بتحقیق علمی و تدریس فنون مختلف مربوط بپزشکی اکتفا کرد و در این فنون هم بیشتر بعلم کلیات احوال بدن و اعضا (٤) متوجه بود یعنی درواقع جانشناسی (٥) را فن خود قرارداده بود و در ضمن مطالعه این مباحث ناچار بچگونگی احوال و اعمال مغز سرو پی‌ها «اعصاب» برمیخورد و ازاینرو باعمال دماغی متوجه میشد و این امر اورا طبعاً بملاحظه امور ذهنی و آثاری که روحی مینامند کشانید بعبارت دیگر ازجانشناشی به روانشناسی رسید و کم کم درین بحث مستغرق گردید و تبحر کامل در یافت چنانکه نخستین تصنیف مهم او درهمین فن بظهور رسید واز کتاب روانشناسی او نام بردیم .

تا کنون ما چندین بار در ضمن بیان تعلیمات حکما از روانشناسی سخن بمیان آورده ایم و باصول عقاید بزرگان این فن اشاره کرده ایم ولیکن دراین باب نیز مانند مباحث دیگر البته نمیتوانستیم وارد تفصیل بشویم .در بارهٔ تحقیقات ویلیام جمز نیز جزاین نمیتوانیم

---

(۱) psychology (۲) The Varieties of religions experience

(۳) pragmatism (٤) Physiology

(٥) Biology یعنی معرفت امور مربوط بحیات .

کاری بکنیم و بنا بر این همینقدر باشاره میگوئیم فیلسوفان پیشین مخصوصاً آنها که حکمای آلهی خوانده میشوند معتقد بودند که انسان گذشته از بدن و نفس حیوانی دارای نفسی است که آنچه آثار روحی و عقلی میگویند ناشی از اوست و آنرا جوهری مجرد میدانستند و در بارهٔ نفس و چگونگی پیدایش و تهذیب و تکمیل و باقی یا فانی بودن او بحث میکردند چنانکه در این مسائل هم در این کتاب اشاراتی بآن بحثها کردیم

پس از آنکه دانشمندان اروپا بحث حکمت را تجدید کردند و بتحقیقات تازه پرداختند باز بسیاری از ایشان بهمان عقیدهٔ پیشینیان گرائیدند و بعضی هم مادی شدند و منکر جوهریت و تجرد و بقای نفس گردیدند و از عقاید مختلفی که در این باب پیش آمد باجمال آگاه شدید.

در این اواخر محققان بیشتر بر آن شدند که معلوم کردن جوهریت و تجرد و بقای نفس برای ما یا اصلا مقدور نمیباشد یا اگر هم هست امروز معلومات ما برای رسیدن بآن مقصود کافی نیست و بهتر آنست که در چگونگی آثار روحی و نفسانی مطالعه کنیم و در این مطالعات هم بشیوه علوم جدید یعنی مشاهده و تجربه برویم و الحق در این صد سال اخیر دانشمندان اروپا و امریکا رنج فراوان برده و معلومات بسیار فراهم آورده اند چنانکه امروز روانشناسی از فنون مهم و بسیار قابل توجه میباشد و محور فلسفه واقع شده است در عین اینکه از طبیعیات و علوم تحققی بشمار میرود و ضمنا واسطه انتقال از طبیعیات بآلهیات نیز میشود چنانکه در مورد ویلیام جمز چنین شده است

باری گذشته از ارباب دیانت که اعتقاد بوجود نفس یا روحی که جوهر مجرد باشد در واقع از ارکان عقاید ایشان است اهل علم این دوره چون نفس یا روح میگویند نظر بجوهریت و تجردش ندارند و مرادشان آثاری است که بنفس نسبت داده میشود از علم و اراده و کلیه امور ذهنی جز اینکه بعضی بجزم یا باحتمال معتقدند که نفس حقیقتی است مستقل که بمطالعه در آثار او باید کم کم بچگونگی وجود او پی ببریم و بعضی منکرند و آثار نفسانی را ناشی از قوای طبیعی و بدنی میدانند.

در اینجا لازم است که گوشزد نمائیم که آثار ناشی از نفس دو قسم است بسیاری از آنها چنانست که نفس در حین وقوع آنها را یا اصلا ادراک نمیکند مانند عملیاتی که بدن در تحلیل و جذب غذا صورت میدهد یا میتواند ادراک کند ولی غالبا متوجه آنها نیست مانند تنفس که توجه نفس در آن مداخله ندارد و این قسم امور را غریزی یا فطری میگویند (۱) قسم دیگر از آثار نفس امور ذهنی میباشد از احساس و تخیل و تعقل و اراده و مانند آنها که یا بدون توجه نفس واقع نمیشود یا اگر واقع شود تا نفس متوجه نباشد وارد ذهن نمیگردد و آنها را امور عقلی میتوان گفت.

اگر درست تامل کنیم درمییابیم که هر هنگام نفس بامری متوجه است و آن

---

(۱) Instincts و قوهٔ را که مبدأ این امور و آثار است Instinct مینامند یا غریزه

امر وارد ذهن میشود البته نفس ازخودآگاه واگر از خود بیخود باشد امکان ندارد که از امر دیگری آگاه شودچنانکه شخص وقتیکه در خواب است آوازها بگوشش میرسد اما چون از خود بیخود است آنهارا ادراك نمیکند وآن امور وارد ذهن نمیشود همچنین است در بیهوشی که شخص ازخود بی‌خبراست یا دراحوال دیگری که انسان از خود بیخبر میشود.

پس خواه بوجود نفس بطور جوهر مجرد یا حقیقت مستقل قائل باشیم خواه نباشیم منکر نمیتوانیم شد که درانسان قوهٔ هست که اورا ازوجودخودآگاه میکندو آگاهی از امور دیگرهم بسته باوست این قوه یا این حالت درزبانهای‌اروپائی لفظی دارد(۱) که ماهم‌محتاجیم برابر آن‌را داشته‌باشیم. قوهٔ تنبه یا انتباه بآن‌معنی نزدیك است و لیکن ازاین الفاظ معنی امر عارضی بیشتر مستفاد میشود وبگمان ماا گر لفظ «خود آگاهی» را برای این قوه یا اینحالت‌اختیار کنیم و مصطلح بسازیم بالفظو معنی اصطلاح اروپائی تقریبا درست موافق است ومرادرا میرساند(۲).

اینك گوئیم در علم روانشناسی مهمترین مسائل‌بحث دراین قوهٔ خود آگاهی است که چیست و چگونه است البته کسانیکه‌معتقدبنفس مستقل‌از بدن‌میباشندخود آگاهی را خاصیت نفس میدانند چنانکه‌پیشینیان‌همین قوه را نفس میگفتند اماخواه‌معتقدباشیم خواه‌نباشیم در علم نمیتوانیم باین عبارت قانع شویم که‌خودآگاهی‌خاصیتی‌است‌از نفس و باید بکوشیم تاچگونگی و حقیقت آن‌را دریابیم

علمای طبیعی چون در احوال و اعمال بدن انسان وحیوان‌مطالعه کرده اند برخورده اند باینکه وجود پی (عصب) در اعضاء بدن این کیفیت‌را پیش‌آورده است که چون بر یك نقطه از بدن تاثیری وارد شد در نقطه دیگر که بوسیله عصب بآن

(۱) Conscience

(۲) لفظ ذهن درست براین معنی صدق نمیکند چون ذهن چیزی‌است‌که آن قوه درواقع‌متعلق باوست وبهترآنست که ذهن‌را برای ترجمه dsprit بکار ببریم. لفظ آگاهی بتنهائی‌هم‌آن معنی را میرساند اما چون‌آگاهی بمعانی دیگر نیز استعمال میشود وبر شیوع‌داردبگمان ماخود آگاهی بهتر است. لفظ شعور ومشعرهم بد نیست اما همان‌عیب را دارد ولیکن درهرموردکه صراحت‌در معانی‌که در اینجا یعنی در علم روان‌شناسی‌منظورماست‌مقصود نباشدالفاظ تنبه‌وانتباه وشعور و مشعروادراك و التفات وآگاهی‌و هوش‌ومرادفهای‌آنهارا میتوان‌بکار برد ضمنا خاطر نشان میکنیم که لفظConscience معانی دیگر هم دارد که در ترجمه آن معانی‌لفظ‌خودآگاهی مناسب نیست‌مثلا در بعضی موارد فکر و عقیده وحس‌تکلیف وانصاف‌باید گفت و یکی‌ازمعانی آن ادراك‌نیك وبداست وقوهٔ‌که در انسان هست‌که چون نیکی واداى تکلیف کند نفسش شاداست وچون بعکس باشد نفس مضطرب است وسرزنش میکند وزیاده از چهل سال پیش اینجانب‌آن لفظ را دراین مورد وجدان‌ترجمه‌کردم‌واکنون باین معنی‌مصطلح شده است.

مرتبطاست حرکتی غیر اختیاری حادث میشود و غالب اعمال بدن از این نوع است و این نوع عمل و حرکت را عمل و حرکت انعکاسی (۱) گویند وگذشته ازاعمال بدنی بسیاری از اعمال دماغی هم مربوط بروان‌شناسی میشود از نوع حرکت وعمل انعکاسی استولیکن‌چون باموروذهنی و آنچه مربوط بخودآگاهی است میرسیم‌میبینیم همه را میتوان باعمال‌انعکاسی‌توجیه نمود وویلیام‌جمزمانند بسیاری‌ازعلمای‌روانشناسی که دراین‌باب دقت‌کرده اند دریافت که معانی و تصورات ذهنی(۲)مبحث‌دیگری‌است که تحقیق در آنها هرچند مانند تحقیق‌در امور دیگر علمی مبتنی برمشاهده‌وتجربه است اما مشاهده وتجربه در آنها با مشاهده و تجربه که درامورجسمانی بکاراست‌فرق داردچه درامور جسمانی مشاهده‌وتجربه بیرونی‌است‌یعنی بوسیله حواس‌ظاهردست‌میدهد و مخصوصاً بچشم در میآید اماچگونگی معانی و صور ذهنی‌وامور ذهنی‌وامورمربوط بخود آگاهی و احوال او بحواس ظاهر معلوم نمیشود و باید بضمیر رجوع کرد و مشاهده و تجربه در آنها درونی است و اروپائیان برای‌این نوع مشاهدهٔ اصطلاحی دارند(۳) که مامیتوانیم درون نگری ترجمه کنیم .

در باب چگونگی و حقیقت خود آگاهی گروهی از علمای روانشناسی که اکثر انگلیسی بودندو پیش از این ما بآنها اشاره کرده‌ایم اظهارعقیده کرده بودند که نفس و خود آگاهی او چیزی نیست مگر اجتماع و ترکیب معانی وصوری کەدرذهن وارد ومجتمع میکرددوذخیره‌میشود و برسبیل تشبیه میتوان گفت همان‌قسم که جسم عبارتست از مجموعه از اجزاء مادی که آنها را ذره وجزءلایتجزی‌میگویند نفس‌وخودآگاهی هم عبارتست از مجموعه‌اراجزاکه‌آن اجزا همانا معانی وتصورات‌میباشند. ویلیام‌جمز دراین باب در نتیجه مطالعات خود در روانشناسی باحکمای انگلیس‌مخالف‌شدو گفت حقیقت نفس‌مجموعه ار معانی وتصورات که‌احوال عارض برخودآگاهی میباشندمتکثرند وبسیارند اما وحدت نفس وحدتی‌نیست که‌از اجتماع این متکثرها حاصل شود ونیز نفس واحدی‌نیست‌که منقسم بمتکثر ها شود بلکه خودآگاهی ذاتاً وحدتی است‌متکثر وکثرتی است واحد چنانکه در مقام تشبیه میگوئیم اندیشهٔ انسان بالفاظ درمی‌آید و الفاظ متکثرند اما اندیشه یك امر واحد است ونمیتوان گفت ازاجتماع الفاظ‌ساخته‌شده یا اجتماعی از الفاظ اندیشه انسان‌رامیسازد .

با اینحال ویلیام جمز حکم نمیکند باینکه نفس جوهر است زیرا اولا نمیدانم جوهر چیست وثانیاً اگرجوهر بود ذاتاً ثابت و بیحرکت میبود وحال‌آنکه‌میبینیم‌خود آگاهی ذاتاً جنبنده و جاندار است و میتوان‌آنرا بنهری جاری‌مانند کرد

---

(۱) Mouvement reflexe یا Action reflexe

(۲) Idees (۳) Introspection

ازجمله نظریات ویلیام جمز اینست که بخلاف بعضی از محققان که خواسته‌اند همه امور ذهنی‌را ناشی از حرکات انعکاسی بدانند اوحدس میزند که دربدو امر همهٔ آثار دماغی وعصبی مقرون بنحوی از شعور واختیار بوده‌است وبعدها کم‌کم‌تحولی‌دست‌داده وبعضی از مراکز اعصاب تنزل کرده وفاقد شعور واختیار گردیده وبعضی ترقی نموده واختیار وخود آگاهی تام‌دارا شده‌اند .

از توجهات محققان درامور نفسانی‌اینست که‌بعضی‌ازاحوال نفس تأثیربدنی‌دارد و هرامری که درنفس حادث‌میشود حرکتی در بدن احداث میکند و مثال ظاهرش اینستکه چون جانور درنده می بینیم وبیم دست میدهد حرکت میکنیم و میگریزیم و چون منظری دلخراش میبینیم رو بر میگردانیم یا اشك میریزیم ویلیام جمز دراین باب تحقیق کرد که در بعضی از موارد امر معکوس‌است وازحرکت‌وعمل بدن تأثیر نفسانی دست میدهد مثلا ترس وبیم از فرار عارض میشود نه فرار از ترس و بیم و اندوهناکی ازگریه حاصل میشود نه‌گریه ازاندوهناکی واین‌ادعا مبنی بر تجاربی‌است که بیانش بدراز میکشد ودرهرحال سخن‌جامع‌اینست‌که هم‌احوال روحی تأثیرات‌بدنی دارد وهم اعمال بدنی تأثیرات روحی میبخشد .

از تحقیقات ویلیام جمز درروان‌شناسی که‌آنرا کاملا بشیوهٔ علوم طبیعی‌انجام داده است باین اشارات اکتفا میکنیم که کتاب ما بیش ازاین گنجایش ندارد باید کتاب روان‌شناسی آن‌دانشمندراخواند ولذت‌برد .



ویلیام جمزدرضمن آزمایشها ومطالعات علمی در روان‌شناسی‌باموری‌برخورد که‌اورا باحوال باطنی انسان و اتصال او بمبادی عالیه متوجه ساخت ودر آن باب جستجوها و تحقیقات نمود وآن‌جمله‌را درکتابی درج کرد که از تصنیفهای مهم او شمرده میشود وعنوانش بترجمه تحت‌لفظی چنین است :

«انواع تجربه دینی» ولیکن ازتجربه مرادش سیر درامور وادراك آنهاست و ازدین مرادش حالی‌است که‌برای انسان دست میدهد که خودرا بمبدأ یا بنفوس عالیه مرتبط ومتصل مییابدومعمولا آن حال با عقاید دینی مناسبت تام دارد اینست‌که ما در ذکر مصنفات ویلیام جمز نظر بمرادحقیقی اواز لفظ تجاوزکرده وآن کتاب را « انواع سیر باطنی‌انسان» نامیدیم.

ویلیام جمز تصریح میکند که‌مرادش ازدین آداب ورسوم وروایات‌و منقولات واحکام وعقاید نیست که آنها ظاهر دیانت‌را صورت میدهند ومقصود ازآنها اینست‌که خدارا باخود یارکنند بلکه‌میگوید مراد من ازدین مواجهه کلی شخص‌است بازندگانی و توجه باینکه وجود ما چیست و دراین مواجهه‌وتوجه نظرجدی عالی داردوخویشتن را متکی ومتصل بمبدأ وقوه میبیند که ازخود اوبسی نیرومندتراست‌ودرآن‌حال خودرا سعادتمندومطمئن مییابد

ویلیام جمز مشاهده کرده‌است که انسان از امور عالم یك سیر و ادراك دارد بیرونی بتوسط حواس ظاهر و یك سیر و ادراك دیگر دارد درونی توسط حواس باطن و عقل و این دو قسم سیر و ادراك را همه کس در یافته است ولی یك سیر ادراك ثالثی هم ممکن است برای انسان ولااقل برای بعضی اشخاص دست دهد که باطنی و درونی تر است و آن را سیر و ادراك دینی مینامند از آنرو که هرگاه آن حال روی دهد شخص خود را با خدا متصل میبابد و این امر منشأ عقیده دینی میشود .

این حال و امور مربوط بآنرا ویلیام جمز چنین توجیه میکند که آنچه انسان آنرا «من» میخواند و خود آگاهی دارد در احوال عادی دائره‌اش محدود و مسدود است و از خود او تجاوز نمیکند ولیکن این دایره محدود حریمی دارد که بیرون از دائره خود آگاهی است و شخص در احوال عادی از آن آگاهی ندارد و چون باب آن حریم بروی «من» باز شود با عالم دیگری آشنا میگردد و بسی چیزها براو مکشوف میشود که در حال عادی درش بروی او بسته‌است .

این فقره را که گذشته از «من» یعنی نفس یا ضمیر خود آگاه که قلمرو حس و عقل است چنین مینماید که انسان ضمیر دیگری هم دارد که معمولا از آن آگاه نیست ولیکن بعضی اوقات آثاری از آن بروز میکند و معلوماتی بانسان میدهد که از عهدهٔ حس و عقل بیرون است پیش از ویلیام جمز نیز دانشمندان دیگر که در روان‌شناسی کار کرده بودند بآن برخورده و آن را «من ناخود آگاه» (۱) نامیده بودند .

ویلیام جمز در این باب تحقیقات مبسوط نموده و معتقد شد که مواردی هست کـه انسان از دائره محدود مسدود «من» بآن حریم که گفتیم پا میگذارد و در من ناخـود آگاه وارد میشود و با «من» های دیگر که در حال عادی درشأن بروی او بسته است مرتبط میگردد .

و باینطریق ضمایر بیکدیگر مکشوف و دریکدیگر مؤثر میشوند و شخص بدون واسطهٔ حس و عقل بحقایقی برمیخورد و در عوالمی سیر میکند که تمتعات روحانی در مییابد و بکمال نفس نزدیك میشود و خود را بخدا متصل میبیند و درمییابد که حدود زندگانیش بالا رفته و اطمینان نفس حاصل نموده روحش بزرك و شریف شده و از غیب مدد میگیرد و از بیماریهای تن یا روان شفا مییابد و از خوانندگان ماکسانیکه اهل حالند ایـن مطلب را بخوبی فهم میکنند .

این سیر در اشخاص بانحاء مختلف دست میدهد بعضی یکسره از آن محرومند هر چند هیچکس را نمیتوان حکم کرد که فاقد این قوه‌است بعضی دیگر خیلی برای این احوال مستعدند در بسیاری از موارد تغییر حال بتدریج رومی کند و گاهی از اوقات هم انقلاب ناگهانی پیش میآید مختصر در همه کس بروزش بیکسان و یك روش نیست و انـواع مختلف دارد واز اینروست که ویلیام جمز کتاب خودرا که تحقیق در چگونگی این

(۱) Lenoi subliminal

حالات‌است انواع سیر باطنی انسان نام‌نهاده‌است وجای تأسف‌است که‌ما باین اشارات که از خلاصه و نتیجهٔ مطالب آن کتاب نمودیم باید اکتفا وخوانندگان را باصل کتاب احاله کنیم همینقدر باز توجه میدهیم که ویلیام‌جمز در تحقیق این امور هم از شیوه مشاهده وتجربه وآزمایش منحرف نشده و تحقیقاتش مبنی برموهومات وتخیلات نیست و عجب‌تر اینکه با این‌عقاید که پیدا کرده‌است خود اقرار میکند که‌من اهل باطن نیستم وجز بروش علمی نمیروم .



شهرت ویلیام جمز در فلسفهٔ بیشتر ازجهت روشی‌است که درتشخیص‌حق‌وباطل اختیار کرده است .

خوانندگان این کتاب میدانند که این‌مطلب همه‌وقت یکی‌از مطالب‌مهم فلسفه بوده بلکه میتوان گفت مطلب اصلی فلسفه همین است و ملاحظه کردید که حکمای بزرك یونان در این‌باب چه اهتمام کردند وچگونه اصول عقلی‌را که درتشخیص حق‌و باطل بکاراست بنام فن منطق بدست دادند .

سپس حکمای جدید اروپا دراین‌باب چه تحقیقات بعمل آوردند بعضی‌واحتجاج‌را ممیز درستی ونادرستی اقوال دانستند وبرخی حس‌وتجربه‌را وسیلهٔ اصلی شمردند و تکرار آن مباحث دراینجا لازم نیست .

کسانیکه حس وتجربه‌را وسیله اصلی وصول بعلم وکشف‌حقایق میدانستند اگر مادی بودند بفلسفه اصلا توجه نداشتند واشتغال بفلسفه‌را امری بی‌نتیجه و بیهوده می پنداشتند ولی آنها که صرف مادی نبودند و بفلسفه هم اعتنا داشتند با وجود اعتقاد نام بلزوم حس وتجربه قواعد منطقی واصول عقلی‌را هم معتبر میشمردند و مخصوصاً درد و قبول تصورات و تصدیقات‌مربوط بمعانی‌وامور انتزاعی وتعقلی ازتوسل‌باصول عقلی یعنی اصل عدم تناقض وقواعدی که ازآن نتیجه میشود چاره نمیدیدند

ویلیام جمز چنانکه دیدید مادی نبود وبعوالم باطنی‌وروحانی نیز اعتقادداشت لیکن از فرط علاقه بمشاهده وتجربه کارش بآنجا رسید که درمعانی و امور عقلی صرف نیز تجربه وعمل را یگانه وسیلهٔ تشخیص حق‌وباطل دانست وازاین‌رو درفلسفه روش اورا پراگماتیسم یعنی اصالت عمل‌خوانده‌اند واینك باید اجمالا آن روش‌را وضیح کنیم .

ویلیام جمز میگوید هرمعنی وهرحکمی از احکام ذهنی انسان وقتی شایستهٔ حقیق وبحث است که نتیجه عملی برآن مترتب باشد واگر هیچ تأثیری در اعمال ندگانی نداشته باشد گفتگوی‌آن تضییع وقت وکارلغواست .

پس میزان حق‌وباطل نسبت بهرمعنی وهررأی وهرقولی تأثیر ونتیجه عملی‌است که براعتقاد بآن معنی وآن قول برای انسان مترتب است اگرتأثیر آن اعتقاددرعمل تیجهٔ نیکو داشته باشد صدق وصواب‌است واگر خلاف آن باشد کذب‌وخطاست

پس منشأ ومبدأ فکر را نباید محل توجه دانست باعتماد اینکه مبنی بر اصول عقلی ومنطقی است بلکه مآلش را باید در نظر گرفت اگر آن فکر ما را بامری واقعی رهبری کرد که از این معلوم بتوانیم بمعلوم دیگر برسیم یا اگر در عمل نتیجهٔ داد که برای زندگانی سودمند بود حق است وگرنه باطل است بعبارت دیگر حق حقیقتی نفس الامری و مطلق نیست بلکه اضافی واعتباری است

میگویند حق رو نوشت امر واقع است یعنی قولیکه مطابق باواقع باشد حق است بسیار خوب اما واقع چیست که مطابقت با او قول حق باشد ؟ آیا امری ثابت ولایتغیر است ؟ نه زیرا که عالم متغیر است وهیچ امری دراو ثابت نیست پس بهتر آنست که بگوئیم قول حق آنست که بر آنچه فعلا هست تأثیر نیکو دارد .

باز بعبارت دیگر قول حق درحد ذات خود حقیقتی نیست بلکه آلت است ومانند مرکوبی است که مسافر را ازمنزلی بمنزل دیگر میرساند اگر چنین باشد یعنی نتیجه وتأثیر نیکو داشته باشد حق است وگرنه باطل است

پس قول چون نتیجهٔ صحیح دارد حق است نه اینکه چون حق است نتیجه‌اش صحیح است چنانکه شخص چون حالش خوبست میگوئیم صحت مزاج دارد نه اینکه چون صحت مزاج دارد حالش خوبست.

از جمله شواهدی که ویلیام جمز بر درستی نظر خود میآورد اینست که هر قولی را در هرمسئله از مسائل که بنظر بنگریم هرقدر مهم ومعظم باشد اگر در آن موقع فرض کنیم جریان امور عالم متوقف شده وبانتها رسیده وازاین پس دیگر هیچ امری واقع نخواهد شد در آن صورت خواهیم دید که بحث در آن قول بکلی وبیحاصل است بواسطهٔ اینکه مربوط بگذشته میشود وآیندهٔ درپیش نیست ناحق وباطل آن قول تأثیری ببخشد .

مثلا این بحث که آیا انسان مجبور است یا مختار است یا اینکه آیا ظلم قبیح است یا نیست اگر آینده درپیش نباشد که حق وباطل این اقوال منشأ اثر شود چه فرق میکند که انسان مجبور باشد یا مختار وظلم قبیح باشد یا نباشد ؟

پس حسن وقبح از آن جهت مورد نظر است که عمل انسان برطبق آن تأثیری در امور ببخشد در صورتی که فرض کنیم بساط جهان برچیده شده باشد حتی بحث در اثبات ونفی وجود خدا چه حاصل دارد وچه تفاوت میکند که موحد یا دهری باشیم چون فرض اینست که آیندهٔ درپیش نیست که اثری بر آن اقوال مترتب شود .

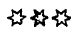


روش فلسفی را که پراگماتیسم نامیده شده وما فلسفهٔ اصالت عمل ترجمه میکنیم (یعنی حق وباطل بودن آرا واقوال باعتبار تأثیر ونتیجهٔ عملی آنها) ویلیام جمز در اکثر مصنفات خود مدار عمل قرار میدهد وبآن اشاره میکند ولیکن یکی از تصانیف خود را هم تخصیص داده است ببیان این فلسفه ودفاع از آن در مقابل مخالفان و توضیح

آن بشواهدی از مسائل فلسفی که باین روش درآنها نظر میکنند

مسائلی که ویلیام جمز بخصوص بآنها اشاره میکند یکی حقیقت داشتن یا نداشتن جوهر جسمانی وروحانی و مسئلهٔ مادیت وروحانیت است دیگر مسئله اثبات یا نفی حکمت داشتن کارهای جهان ودیگر مسئله جبر واختیار است ودرکلیه این مسائل پس از تحقیق مفصل باین نتیجه میرسد که انکار روحانیت ونفی حکمت داشتن کارهای جهان واعتقاد بجبر شایسته کسانیست که تنها نظر بگذشته دنیا داشته باشند وآینده رامنظور ندارند واین با روش پراگماتیسم یعنی اصالت عمل منافی است زیرا که این عقایدمایهٔ نا امیدی ودلسردی انسان است و حال آنکه اعتقاد بروحانیت وبقای نفس ووجود صانع حکیم وفاعل مختار بودن انسان سبب میشود که شخص از روی نشاط و امیدواری وقوت قلب زندگی کند و بکاربپردازد وبا این عقیدهٔ که میتواند اوضاع جهان راروببهبود ببرد وجدوجهدش منشاء است وخوب کردنش نتیجه خوب وبد کردنش نتیجه بد دارد

از جمله مسائلی که ویلیام جمز درآن تحقیق نموده مسئله حقیقت وحدت و کثرت است ودر این باب تصنیف جداگانه هم دارد که برای کوتاهی سخن مجبوریم ازورود درتفصیل آن بپرهیزیم همینقدراشاره میکنیم که ویلیام جمز باوجوداینکه مسلك حکمای روحی دارد تمایلش بکثرت است اما نهٔ بکثرت مطلق باین معنی که تصدیق دارد که جهان حقیقتی واحداست ازآنرو که موجودات همه بیکدیگر مرتبط وپیوسته اند ولیکن اطمینان نمیتوان کرد بآنچه بعضی ازحکمای روحی معتقدند که یك حقیقت واحد که وجودش را بانتزاع وتعقل قائل میشویم حق است وموجودات دیگر که بمشاهده درمی یابیم همه عاری ازحقیقت میباشند زیرا ماجز مشاهده وتجربه راهی برای درك امور نداریم وبنا برمشاهده و تجربه کثرت را نمیتوانیم یکسره منکر شویم و کسانیکه بوحدت مطلق معتقد میشوند باز قیاس بنفس مینمایند و بصرف تعقل حکم میکنند .



رویهمرفته ویلیام جمز اعتقاد راسخ را باینکه در تحصیل علم و کشف حقایق باید تنها بمشاهده وتجربه متوسل شد با مشرب روحانیت وعلاقه بدیانت جمع کرده ودر هرمسئله از مسائل علمی و حکمتی نکته سنجیهای دلپسند نموده که متأسفانه ما دراین کتاب برای ورود در آنها جا نداریم درزمان حیات ویلیام جمز دانشمندانی بودند مخصوصا درآمریکا و انگلستان که مشرب پراگماتیسم داشتند واکنون نیز هستند اما مخالف هم بسیار دارد زیرا اصحاب عقل برصاحب این مشرب ایراددارند ازجهت اینکه درجستجوی حقیقت باصول عقلی نمیگراید واصحاب حس اعتراض میکنند که بمباحثه فلسفه اولی وامور باطنی توجه دارد . اشکال مهم اینست که حقایق نفس الامری قائل نیست ودراینصورت قضایای علمی و مسائل اخلاقی رابر بنیاد محکم قرار نمیدهد . مخصوصاً سرزنشی که باصحاب اصالت عمل شده است اینست که اگر حق و باطل دایر مدار سود و مصلحت

باشد اصول اخلاقی مبتنی برخود خواهی و منفعت پرستی خواهد بود و لیکن انصاف اینست که در این قسمت مخالفان پراگماتیسم باشتباهند زیرا سود و مصلحتی که اصحاب اصالت عمل در نظر دارند سود و مصلحت شخصی نیست و مرادشان مصلحت کلی است و بنا برین بیم اینکه منتهی بخود خواهی گردد نمیرود و درهرصورت مشرب پراگماتیسم هرچند بقول خود ویلیام جمز نام تازه ایست برای مسلکی کهنه ولیکن بصورتیکه آن دانشمند و هم مسلکان او عنوان کرده اند از مذاهب مهم جدید فلسفی بشمار است .

بخش سوم

تذکرات لازم

کسانیکه از حرکت ارتقائی علوم و فنون آگاهند و درسیر حکمت اروپا نیز تأمل کرده‌اند میتوانند بدو نکته لطیف توجه کنند: یکی اینکه هرچند در راه علم و حکمت همواره مراحلی پیموده شده و ارتقا دست داده است هوشیاران از اهل علم چون بدرستی نظر کرده‌اند دریافته‌اند که در بسیاری ازعقاید که اختیار نموده‌اند باشتباه رفته بودند و باید تجدید نظر کنند و بعلاوه هرچه معلومات افزون میشود بر مجهولات نیز میافزاید یعنی بمشکلاتی بر میخوریم که پیش از آن برنخورده بودیم وجهل مرکب داشتیم. نکته دوم اینکه صاحبنظران همواره دودسته بودند که پنهان یا آشکارا باهم کشمکش داشته اند یکی کسانیکه میخواسته اند همه امور جهان‌را درتحت قوانین طبیعی که بروش علمی یعنی محاسبه و مشاهده و تجربه معلوم شده در آورند و آنان‌را مادیون مینامند و دیگر کسانیکه قواعد طبیعی را که حاکم برماده است برای کشف راز دهر کافی ندانسته حقیقتی غیر مادی و نامحسوس نیز قائل بوده اند و برای هریك ازاین دودسته اتفاق افتاده که برحسب پیش آمد امور و معلومات و نظریات تازه که پیدا کرده‌اند خودرا بردسته دیگر غالب دانسته‌اند ولیکن بزودی دسته دیگر مسائلی طرح کرده وعنواناتی پیش آورده اند که معلوم کرده‌است که فتح وغلبه فرقه مقابل کلی و قطعی نبوده‌است .

در کشمکش این دودسته هرچند کسانی بوده‌اند که دانسته یا ندانسته غیر از کشف حقیقت غرض دیگری هم داشته اند ولیکن باید انصاف داد که درهر دودسته مردمان ؤالامقام بوده‌اند که جز وصول بحقیقت غرضی نداشته وبنابرین رأیها و نظریاتشان مورد توجه و تقدیر باشد که این کشمکش مایهٔ ترقی علم است واگر سرانجام وصول بحقیقت میسر باشد همانا بسبب این مجاهده ومجادله خواهد بود و نیز باید تصدیق کرد که درهریك از این دودسته دانشمندان حقیقی و بیغرض در عین اظهار عقیدهٔ راسخ برمدعای خود متوجه و معترف بوده‌اند بر اینکه ممکن است بعدها امری پیش آید که بطلان یا ناقص بودن عقیدهٔ ایشان‌را معلوم سازد وبنابراین نسبت بمدعای خود تعصب نورزیده‌اند وجویندگان حقیقت هرچه در راه معرفت بیشتر میروند باین نکته بیشتر توجه میکنند واز تعصب جاهلانه

دورتر میشوند وحدت وشدت آنرا تخفیف میدهند وهردودسته همواره بیکدیگر نزدیك میآیند خاصه اینکه امروز همه معتقدند براینکه روش علمی صحیح‌روش جدیداست یعنی هر فکر و فرضی‌هم برای دانشمند پیش می‌آید باید بمحك مشاهده و تجربه زده شود تا بتوان محل اعتبار قرار داد و صرف تعقل و استدلال منطقی کسی را به جائی نمیرساند.

از جمله شواهد براین گفته احوالی‌است که درنیمه دوم سده نوزدهم واین چند سال اول سده بیستم درحکمت وفلسفه مشاهده شده‌است که‌ملاحظه‌فرمودید که ظهور فلسفهٔ تحققی وترقیات‌سریعی که در علوم ریاضی وطبیعی دست‌داد دراواخرسده نوزدهم منتهی بفلسفهٔ ترکیبی هربرت اسپنسر گردید مبنی براینکه حقیقت مطلق ندانستنی است وآنچه دانستنی‌است‌همانا عوارض وحوادث این‌جهان‌است که درتحت‌احکام وقوانین مضبوط طبیعی میباشد .

اصول وقوانین مزبور چنانکه پیش‌ازاین اشاره کرده‌ایم اصل علیت (۱) است مبنی براینکه هرامری معلول علتی‌است و هرچه واقع میشود ناچار مسبوق‌بامردیگری است که مقدم براو وعلت او بوده ومعلول بی‌علت‌نمیشود وعلت بی‌معلول نخواهدبود و بنا برین ازاصل علیت قاعده وجوب ترتب علت ومعلول (۲)را درآوردیم.

اصل دیگر ازاصول علمی اینکه هیچ موجودی معدوم نمی‌شود و از معـدوم چیزی بوجود نمیآید وبنا براین مقدار موجودات کم‌وبیش نمیشود واین اصل‌را قاعدهٔ بقای ماده (۳) میگویند

اصل دیگر قاعدهٔ بقای‌کارمایه (٤) است که بنا برآن نه‌تنها مقدارماده ثابت است بلکه مقدار نیرو و کارمایه‌هم ثابت‌است و کم وبیش نمیشود بشرحی‌که پیش از این گفته‌ایم .

اصل‌دیگر که‌میتوان گفت نتیجهٔ اصول مذکور و تعبیر کلی آنها است اینکه جریان امورجهان برطبق قوانین مضبوط وحتمی‌است که تخلف‌درآن‌هاراه ندارد و بنا براین آن قوانین از واجباتند وضروری (۵) هستند از ممکنات (٦) ونتیجه کلی این قواعد واصول اینکه این‌جهان کارخانه‌ایست ماشینی وتصورجهان ماشینی(۷)رامیتوان تشبیه کرد مثلا بیك‌کارخانه پارچه بافی که مقدار معینی پنبه وپشم برای‌آن تهیه شده‌و آن‌پشم وپنبه خوراك ماشینهائی میشود وبرطبق‌قواعدمعین وبرحسب‌اصل علیت تحولاتی درآنها صورت میگیرد وبشکل مصنوعاتی درمیآید سپس آن‌پارچه‌ها ومصنوعاتشان به استعمال فرسودگی میابند رشته‌ها پنبه میشود ودوباره خوراك ماشین‌هامیگردد واین کیفیت همواره دور میزند وجریان می‌یابد نه چیزی برآن میافزاید نه کاسته میشود و

---

(۱) principe de Causalite

(۲) Determinisme (۳) Pıincipe de la conservation de la matière

(۴) Principe de la Conservation de l,énergie

(۵) Necessaire (٦) Contingent (۷) Mecanisme

جریانش برطبق قوانین معین حتمی و واجب است و اختیاری در کار نیست ضمناً با آنکه هربرت اسپنسر خودوجود امر ندانستنی را قائل بود وراه اعتقاد باموربباطنی را نبسته بود کاسه‌های گرمتر از آش یعنی متمایلان بمادیت میتوانستند استفاده کنند که قوه خلاقیتی هم درکار نیست ومیتوانیم ازفرض وجود خالق بی نیاز باشیم واگرهم در آغاز برای این جهان صانعی و حقیقتی فرض کنیم که این مقدار ماده وقوه را خلق کرده واین قوانین را مقرر داشته امروزکه می بینیم مقدار معینی از ماده وقوه موجود است و کم و زیاد نمیشود وبرطبق قوانین معین مضبوط کار میکند فرض وجود صانع و مدبر ضرورتی ندارد .

و نیز از نتایجی که از تصور ماشینی جهان میتوان گرفت اینست که مدار امر جهان بر اصل علیت است نه بر اصل غائیت (۱) یعنی محتاج نیستیم که برای حدوث حوادث وجریان امور طبیعت غایاتی فرض کنیم ودر کار جهان حکمتی قائل باشیم زیرا گردش چرخهای ماشین طبیعت را بنا بر اصل علیت موجه میسازیم

در مقابل این فکر ونظر فیلسوفان روحی یعنی دانشمندانی که غیراز ماده و قوانین حاکم بر آن حقیقت دیگری نیز قائلند بیکار ننشستند ودیدیدکه در فرانسه و آلمان همه وقت حکمائی بودند که وجود مؤثری غیر مادی را درعالم بوجهی اثبات کرده اند وانگلستان نیزاز این دانشمندان خالی نبوده است . درفصول پیشین شمه ازعقایداین طبقه ازحکما گفته‌ایم که هریك چگونه امر معقول یعنی عقل یا نفس یا روح را مدبر امور جهان دانسته اند اینك در ضمن عقاید دوسه تن از متأخرین نظریات جدیدی را که دراین باب پیش آمده باختصار گوشزد مینمائیم .

یکی از آن دانشمندان ویلیام جمز امریکائی است که مختصری ازتحقیقات او باز نمودیم دوحکیم دیگر که میخواهیم خوانندگان رابتعلیمات ایشان آشنا کنیم فرانسوی میباشند ومشربشان ازجهتی بحکیم امریکائی نزدیك است اما سخنهای تازهٔ دلپذیر دارند که ویلیام جمز وبسیاری ازدانشمندان دیگر را نیز باعجاب ونشاط آورده است

بخش چهارم

بوترو

امیل بوترو (۲) از ۱۸٤٥ تا ۱۹۲۱ زیسته واز استادان بزرگوار فلسفه در دانشگاه پاریس بوده است اززندگانیش جز تعلیم فلسفه وتصنیف کتب وقایع نقل کردنی نیست در فلسفه هم آنچه اختصاصی اوست طول وتفصیلی نداردولیکن رأی او درباره قوانین طبیعت چنان بدیع است که از بیان اجمالی آن نتوانستیم خود داری کنیم از این گذشته استاد هانری برگسن است که ازبزرگان حکما آخرین کسی است که خودرا بمعرفی

Emile Boutroux ( ) Finlalite (۱)

او مکلف میدانیم.

نظر اختصاصی بوترو که بآن اشاره کردیم دردو کتاب کوچك بیان شده است که نخستین آنها باین عنوان است ؛ «امکان قوانین طبیعت» (۱) (با بیان اینکه قوانین طبیعت ممکن است نه واجب) وآن بحث درحقیقت قوانین طبیعی و چگونگی آنهاست و حاصل آن تحقیقات اینست : قوانین طبیعی همه متکی و مبتنی برقاعده وجوب ر ط علت ومعلول است ودرواقع همه وجوهی از تعبیر آن قاعده میباشد

ولیکن از یکطرف باید متوجه بود که این قاعده وآن قوانین بر طبق مقتضای ما تصور میآید و بزبان تعبیر میشود وما اموررا برحسب اراده یعنی خواهشها وحاجات خودمان سیر میدهیم ومسلم نیست که با حقیقت باشد بعبارت دیگر ماچون در امور عالم نظر میکنیم ناچار سعی داریم که جریان آنها را باعقل ونفس خودمان منطبق سازیم ولی از کجا که عقل باعقل کل منطبق شود درست حکم کند ومیل وخواهش ما با حقیقت یکسان باشد ؟

البته انسان چاره ندارد ازاینکه درامور بمقتضای قواعد عقلی خود حکم کند و بآنها از نظر خواهشها یعنی حوائج خویش بنگرد ولیکن یقین است که عقل ما مدرك حقیقت وافی نیست وازآن عاجز است وخواهشهای ماهم که جزء ضعیفی از کل هستیم واجب نیست که مدار حقیقت باشد فقط جهل و غفلت ماست که مارا معتقد ساخته است که مشیت الهی برچیزی است که عقل ونفس ما برآن حکم میکند .

ازاین گذشته چون معلومات ما بسط می یابد ودقیق میشود کم کم درمییابیم که قوانینی که کشف کرده بودیم که براموطبیعت حاکم است مطلق نیست وکلیت تام ندارد بلکه تقریبی واجمالی است وخلاف قیاس درآن بسیار دیده میشود که یابا آنها بر نخورده بودیم یا بمسامحه گذرانده بودیم وبنابرین قاعدهٔ علت ومعلول احاطه وشمول کلی ندارد پس بوجوب اصل علیت وقوانین طبیعی که مبتنی برآنست نمیتوان جازم گردید

دیگر اینکه موجودات جهان همه یکسان نیستند وجریان امور آنها بریك روش نمیباشد و آنهارا نمیتوان یکرشته پیوسته بیکدیگر فرض نمود جمادات دارند و نباتات حکم دیگر وحیوانات با آن هردو متفاوتند و انسان هم برای خود خصایصی دارد چنانکه از قدیم باین نکته برخورده بودند که در گیاه حقیقتی است زاید برآنچه در جماد هست وآن را نفس نباتی نام نهاده بودند وآن مایهٔ حیاتست وهرقدر بخواهیم احکام خواص مادی یعنی قوانین فیزیکی وشیمیائی برآن جاری کنیم سرانجام چیزی میماند که احکام جمادی برآن احاطه ندارد وهمچنین درحیوان چیزیست (بقول پیشینیان نفس حیوانی) که زاید بر مجرد حیات است وقوانین حیاطی برآن احاطه ندارد انسان هم یقیناً در مدرك ومشاعرش چیزی هست که خواص حیوانیت برآن محیط نیست وهرکدام ازاین مراحل وجود قوانینشان بامراحل دیگرفرق دارد و ...

---

(۱) La Contingence des lois de nature

آنها محیط است چنانکه اصول جان‌شناسی را نمیتوان از قواعد فیزیکی وشیمیائی درآورد وقوانین روان‌شناسی هم بااصول جان‌شناسی مباینت دارد .

و از نکاتی که این فقره را تأیید میکند اینست که موجودات با آنکه مرکب از اجزا میباشند یعنی هرفردی یك کل است که ازجمع اجزائی ساخته شده است خصایص مجموعه‌ها وکل با خصایص اجزا معادل نیست وزیاده دارد مثلا گیاه یادرخت باآنکه از اجزای جمادی مرکب است خاصیتی زائد برمجموع خواص جمادی اجزای خود دارد که همان آثار نفس نباتی است وهمچنین است حال حیوان وانسان وازاین جهت است که با معلوماتیکه از خواص یك طبقه از موجودات داریم نمیتوانیم خواص طبقات دیگررا بقیاس معلوم کنیم ودرهرموردمجبوریم تجربه ومشاهدهٔ خاص بکاربیریم .

دیگر اینکه هرچه در مراحل وجود بالا می‌رویم میبینیم احوال حرکتی بر احوال سکونی غلبه میکند چنانکه جسم جمادی بطبع حرکتش ضعیف است وتقریباً ساکنست ولی گیاه حرکتش محسوس وحیوان بسی پرحرکت‌تراست وانسان از حیوان هم متحرك‌ترمیباشد .

حاصل‌اینکه اصل دروجود حرکت‌است وماباید علوم‌خودرا مبتنی براحوال‌حرکتی بکنیم وهرچه در مدارج بالاترمیرویم این‌نظر را قوت دهیم .

این‌نکات که مذکورشد اکتشافش ازبوترو نیست وپیش‌ازاو میدانستیم اکتشاف بوترو نتیجه‌ایست که از توجه باین‌نکات گرفته‌است وآن اینست که چون سیرتحولی و تکاملی موجودات‌را بنظر میگیریم میبینیم بنابراینکه موجودات چندین‌طبقه‌هستند وهر طبقه چیزی دارد که ازخواص طبقهٔ پیشین برنیامده وبرآن مزیدشده‌است پس نمیتوان گفت که‌سیرتکاملی‌موجودات فقط بتحول‌است بلکه درهرطبقه ازموجودات امری تازه احداث شده‌است بعبارت دیگر فقط‌تبدل یك‌کارمایه بکارمایه دیگر نیست بلکه‌ایجاد کارمایهٔ تازه‌هم واقع میشود و قوه خلاقیت بکار میرود وکارمایهٔ که تازه احداث‌شده معلولی نیست که کارمایه قدیم علت آن‌باشد پس‌بنا بر این تحقیق هم قاعدهٔ بقای کارمایه از کلیت ومسلمیت افتاد زیرا که بمقتضای آن قاعده نمیبایست کارمایه جدیدی برکارمایه‌های قدیم اضافه شود وهم براصل علیت تزلزل روی‌دادزیراکه کارمایهٔ جدید معلول علتیکه براو مقدم باشد نیست .

ضمناً باین نکته متوجه میشویم که‌هرچه در مدارج وجود بالامیرویم‌جبر تخفیف می‌یابد وکم کم روباختیار میرویم‌چنانکه جسم جمادی‌را میتوان گفت کاملا مجبوراست اما گیاه یك اندازه اختیاردارد هرچند اختیارش ضعیف‌است زیراکه در مواد جمادی جزئی تصرفی میکند چون بحیوان می‌رسیم میبینیم اختیار یعنی تصرفش در امور جهان بسی بیش‌ازگیاه است وانسان ازحیوان‌هم‌بیشتر .

بعبارت دیگر هرچه در مدارج وجود بالا میرویم میبینیم عوارض وحدوث حوادث بیشتر وشدیدتر میشود وقانون طبیعی ازکلیت دور و بجزئیت نزدیك میگردد تا

جائیکه بشخصیت میرسد توضیح آنکه درجمادات میبینیم قوانینیکه بر آنها حاکم است کلیت تام دارد و استثنائی در آنها دیده نمیشود چنانکه همه چیز را میتوان از روی قواعد وقوانین طبیعی پیش بینی نمود چون به نباتات میرسیم یك اندازه اموراتفاقی و استثنائی درآنها میبینیم که پیش بینی نمیتوان کرد ومتعارفاً آنهارا حمل باتفاق میکنند وفقط درکلیات احوال آنها میتوان حکم کرد .

چون بحیوان میرسیم این احوال اتفاقی که پیش بینی نمیتوان کرد افزون میشود زیرا علاوه براتفاقیاتی که حیوان درآنها با نباتات شریك است اعمالی هم دارد که بهیچوجه نمیتوان ازپیش حکم کرد که فلان حیوان چه حرکت وچه عمل خواهد کرد ولی باز درکلیات آنها میتوانیم حکم کنیم که مثلا زنبور عسل در فلان موقع عسل خواهد ساخت وفلان هنگام توالد خواهد کرد وپرستو در فلان موقع خواهد آمد وبچه خواهد گذاشت وبلبل چه فصل آواز خواهد خواند .

اما چون بانسان میرسیم تقریباً همه اعمال اورا اختیاری میبابیم وآنچه ازکارهای او میتوانیم تحت قاعده درآوریم وپیش بینی کنیم نسبت بآنچه باید حمل باتفاق کنیم بسیار کم است اینست که میتوانیم حکم کنیم که انسان افرادش فاعل مختار است و حیوان اختیارش نوعی و جمعی است و نبات اختیارش بسیار ضعیف است و جماد هیچ اختیار ندارد .

بعبارت دیگر امور اختیاری یعنی اموری که برای شخص ناظر اتفاقی است وقاعده ندارد و نمیتواند پیش بینی کند مربوط بآن چیزی است که نفس میخوانند وهرچه مرتبه نفس بالاتر باشد اختیارش افزون تر است واعمالش ازکلیت دورتر و بشخصیت نزدیك تر یعنی نسبت بقانون جبر مستقل تر است تا آنجا که انسان هرفردش نوعی است وحکم خاص دارد واختیارش ازهمه بیشتر است .

از اینها همه بدیعتر نتیجهٔ آخری است که بوترو ازاین مطالعات گرفته است و آن اینستکه قوانین طبیعت اموری نیستند که درحد ذات خود واجب وضروری باشند باین معنی که درمییابیم ومیتوانیم بگوئیم اصل درجهان حرکت وتغیر است ولیکن تغیر همینکه جاری شد وتکرار یافت عادت میشود در آغاز مجرای معینی ندارد همینکه چندی جریان یافت برای خود مجری وبستر تشکیل میدهد وازآن ببعد درآن مجری سیر میکند وآن مجری برای حرکت او قاعده وقانون میشود پس همچنانکه رودخانه برای جریان آب وجود واجبی نیست یعنی درآغاز نبوده وبعد ساخته شده و نیز اینجا که هست وجودش حتمی وواجب نیست وممکن بود مجرای دیگری برای خود بسازد امور طبیعت هم جریانش برطبق قوانین معین ضروری وواجب نیست درآغاز نبوده وکم کم برحسب عادت چنین مقرر گردیده است

اینست آن معنی که بوترو باین عبارت ادا می کند که قوانین طبیعت ممکن

است نه واجب پس صور اشیاء وقوانین ثابتی که در جریان امور میبینیم بنیاد سیر و تحول طبیعت نیست بلکه نتیجه آنست چنانکه رودخانه مبدأ و منشأ جریان آب نیست بلکه نتیجهٔ آنست وازآن حادث شده است ، پس میتوان استنباط کرد که مایهٔ طبیعت یعنی حقیقت جهان مقید بقیودی نیست وکاملا مختار است وقوه‌اش هم نامحدود است همینکه پاره از نیروی خودرا جریانی داد قوانین ساخته میشود همچنانکه رودخانه از جریان آب ساخته میشود .

راست است که در آن قسمت از نیروی او که جریان یافته وقوانین ساخته شده صورت کار پیدا کرده وحق داریم که ازآن تصور ماشینی داشته باشیم اما چون نیروی او نا محدود است ودراصل مفید بقیودی نیست قوهٔ خلاقیتش از کار نیفتاده وباز جریان مییابد چنانکه پاره از نیروی او بصورت جمادی جریان یافت ودستگاه کارخانهٔ طبیعت ساخته شد سپس پارهٔ دیگر از نیروی اصلی بصورت نفس نباتی وحیوانی وانسانی جاری شد پس قوهٔ خلق وابداع پیوسته درکار بوده وهست وخواهد بود .

پس بنا برمطالعات بوترو اصل علیت وقوانین طبیعت استوار و پابرجامانند اما ازوجوب افتاد ودر حدامکان درآمد وحقیقت اصل بقای ماده وکارمایه ومسئله جبر و اختیار نیز روشن شد ونکته دیگری که در تحقیقات بوترو تصریحش را نیافته ایم و میتوانیم مزید کنیم اینست که باین بیان بحث معروف را که آیا قدرت خدا بر امر محال تعلق میگیرد یا نمیگیرد نیز میتوان روشن کرد باینوجه که محال و ممکن وواجب اموری است اضافی نسبت بعقل انسان .

اما برای قدرت خدا همه‌چیز ممکن است وهیچ امری براو واجب نیست و بنابرین برای او محالی نیست

بخش پنجم

برگسن

هانری برگسن (۱) درسال ۱۸۵۹ درپاریس بدنیاآمد هنگام تحصیل مقدمات از شاگردان برجسته بود ومخصوصاً درریاضیات استعداد تام نشان میداد واستادش آرزو مندبود که او ریاضی را فن خویش اختیار کند ولیکن او بدانشسرای عالی رفت و ادبیات و فلسفه‌را اختیار کرد و دربیست‌ودوسالگی بمقام استادی رسید ودر دبیرستانها مشغول تدریس گردید ودرسی‌سالگی درفلسفه مرتبه دکتری گرفت .

رسالهٔ که برای دریافت دکتری تصنیف کرد بنیاد فلسفه اختصاصی اوست و پس‌از آن تصانیف دیگر بظهوررسانید که اورا درردیف فیلسوفان درجهٔ اول درآورد. درچهل سالگی بمدرسی درکلژ دوفرانس(۲) که‌مهمترین مدرسه عالی فرانسه است برقرارش کردند بعضویت فرهنگستان فرانسه نیز برگزیده‌شد وامتیازات مهم دیگر نیز دریافت گذشته ازمقام فیلسوفی ودانشمندی هم نویسندهٔ زبردست بود وهم گویندهٔ شیرین‌سخن چنانکه

(۱) Henri Bergson (۲) Collee de France

محضر درسش مجمع اهل علم‌وحکمت وادب از زن و مرد بود و حتی کسانیکه‌چندان ازفلسفه بهره نداشتند بحضور در مدرس‌اوعشق میورزیدند . پس از آنکه در اوضاع کشور فرانسه در نتیجه جنگی که هم اکنون درکار است‌تغییراتی بظهوررسیدازجمله اقداماتکه بعمل‌آمد این بودکه یهودیان را از خدمات دولتی‌محروم‌ساختنددرآنموقع دولت فرانسه هانری برگسن را که از نژاد یهود بود بپاس‌خدمات او و مقام ارجمندی که در عالم انسانیت داشت ازآن محرومیت باز داشت وازحکمی که در باره‌یهودصادر شده بودمستثنی کردولی او نپذیرفت تا درسرنوشت هم نژادان‌شریك‌باشدوچندماه‌پس ازین واقعه در آغاز ساله ۱۹٤۱ و در حینی که ما مشغول‌تصنیف‌همین کتاب بودیم در نتیجه‌بیماری دیرینه درهشتاد و دومین سال عمردرگذشت .

تصانیف برگسن بسیار نیست اما همه در کمال اهمیت ومحل توجه‌خاص‌وعام است کتب مشهورش از اینقرار است :

نخست همان رساله است که برای دریافت رتبهٔ دکتری تصنیف کرد و باین عنوان است . «معلومات بیواسطه‌خودآگاهی» (۱) که اگر بخواهیم ببیان خودمانی درآوریم باید بگوئیم«آنچه‌نفس باو علم حضوری‌دارد» وبرگسن بنیادفلسفه اختصاصی خودرا دراین رساله گذاشته و آنچه بعدها نگاشته استهمچون‌کاخی‌استکه‌براین‌بنیاد نهاده وتکمیلاتی استکه درآن بعمل آورده ونتایجیکه‌گرفته است .

اثر دیگرکه پس ازهفت‌سال بظهور رسانده باین عنوان‌است : «ماده وحافظه» (۲) و آن تحقیق در جسم وروح است .

اثر سومش «خنده» نام‌دارد (۳) و آن کتاب کوچکی‌است فلسفی و بسیار شیرین درتحقیق اینکه‌خندهٔچیست وازچه عارض میشود وبرای‌چیست .

اثر دیگرش‌باین‌عنوان‌است : «تحول اخلاق»(٤) یعنی تحولیکه باخلاقیت‌مقرون است و این کتاب‌را یازده سال پس ازکتاب دوم و هفت سال بعد ازرسالهٔ خنده‌منتشر نمود و نظر کلی برگسن درامور عالم ازآن کتاب‌بدست آمده و مایهٔ شهرت عظیم‌او گردیده‌است .

پانزده‌سال پس ازآن کتابی منتشر نمود بنام «استمرار و مقارنه» (۵) و در آن نظرخودرا راجع بفلسفه‌که از رأی انشتین درآورده‌بودند اظهار کرده‌است آخرین تصنیف اوکه ده سال بعد منتشر شد ودانشمندان انتظارش‌را داشتند کتابی‌است بنام«دو سرچشمه اخلاق ودین» (٦) یعنی دوامری که منشأ دیانت واخلاق میباشند .

---

(۱) Les Données immediates de la conscience

(۲) Matière et memoire (۳) Le Rire

(٤) L'Evolution creatrice (۵) Durée et simultaneite

(٦) Les deux sources de la morale et de la religion

علاوه برین و گذشته از دروسی که در مدارس تقریر کردهٔ است مقالات و سخنرانی‌ها از او باقی مانده که اکثر آنها را دردو مجلد گرد آورده‌اند یکی بنام «نیروی روحی» (۱) و دیگری باین عنوان : «فکر و متحرك» (۲)

برگسن را بزرگترین حکمای این‌زمان خوانده اند و بعضی گفته‌اند درفرانسهٔ بعد از دکارت و در سراسر اروپا پس از کانت حکیمی ببلندی مقام او نیامده است از آنرو که ورقی نو و بابی تازه در کتاب حکمت باز کرده است . عقیده فلسفیش را میتوان گفت باهرقلیطوس از حکمای اقدمین یونانی سازگار است وروش فلسفی او بشیوه فلوطین و اشراقیان و عرفای ما نزدیك است ولیکن آنچه گفته از روی مطالعه و تفکر و تمعن و با مایهٔ علمی سرشار گفته و در تحقیقات نهایت دقت بعملا آورده و معلومات زمان خود را منظور نظر قرار داده و از شیوهٔ علمی جدید کاملا آگاه بوده است. البته مخالفان هم بسیار داشته و دارد و شاید که اشتباهاتی هم داشته باشد ولیکن منکر نمیتوان شد که مردی صاحبنظر بود و در معارف اروپا راهی نو باز نمود که یقینا درافکار تأثیر کلی بخشیده و خواهد بخشید

بیان وافی از فلسفه برگسن برای مادراین مختصر البتهٔ میسر نیست که شایسته آنست که کتابی مفصل درآن باب نگاشته شود برای اینکه خوانندگان مفتاحی از آن بدست آورند از رئوس مسائل اجمالی بنگاریم و در چگونگی بیان و ترتیب مطالب طریقی اختیار میکنیم که برای اذهان خوانندگان ما مناسب باشد و اگر دراین بیان قصور فاحش نکنیم کمال خشنودی را خواهیم داشت .



مسئلهٔ که برگسن موضوع رسالهٔ دکتری خود قرار داد بحث جبر و اختیار بود واین بحث البته درانسان موضوعیت دارد که دارای نفس خودآگاه است چه انسان اگر نفس مدرك مريد نمی داشت مختار نبودنش مسلم بود واین بحث پیش نمیآمد پس برای اینکه بتوانیم دراین باب رائی درست بدهیم باید باحوال نفس وچگونگی خودآگاهی (۳) نظر بیندازیم .

برگسن درمطالعه احوال خود آگاهی نفس بطرز خاص وارد شد وتوجه کرد باینکه بسیاری ازمشکلات که درمباحث پیش‌میآید از آن‌است که بحث کنندگان در بعضی از امور که فقط کیفی هستند مانند امور کمی نظرمیکنند وازجمله این امور امرخودآگاهی است که همه احساسات واوهام وادراکات و تصورات و ارادات نفس امور کیفی است و البته آن امور شدت و ضعف دارد اما مقدار وشماره ندارد زیرا که مقدار وشماره مستلزم خردی و بزرگی است وخردی و بزرگی باین نحو تصور میشود که چیزی بتواند دیگری را حاوی شود یا در دیگر محوی گردد و نسبت بآن زیاده و نقصان داشته باشد بعبارت

Conscience(۳) La pensee et le mouvant(۲) L,energige spirituelle (۱)

دیگر تصور کمیت همواره با تصور بعد (۱) ومکان مقرون است زیرا بعد است که با بعد دیگر نسبت برابری یا بزرگی و خردی دارد و هرچیزی را هم که باچیز دیگر از جهت مقدار بسنجند باعتبار بعدی است که آنها حائز میباشند و روشن است که هرچه بعد ندارد مقدار و کمیت ندارد اما احوال نفس از هر قسم که باشد با بعد ومکان در آن مناسبتی دیده نمیشود مثلا دردهائی که نفس احساس میکند یا لذت وشادی که از زیبائی هادرمییابد یامهر و کینی که میورزد یامدرکاتی که برای او دست میدهد یا اراداتی که مینماید البته قوت و ضعف وشدت وخفت دارد اما مقدار و کمیت ندارد چون مقدار و کمیت چیزیست که بر چیز دیگر ازجنس او که آنرا مقیاس قرار دهند بتوان منطبق کرد وروشن است که احوال نفس را بر احوال دیگر نمیتوان منطبق نمود .

و نباید اشتباه کرد شدت و ضعف احوال نفس را که کیفیت است با کمیت وشماره اشیاء مادی که سبب آن احوالند یا امور بدنی که از آن احوال ناشی میشوند که درآنها شماره و مقدار هست وهمین فقره شاید گاهی مایه غلط وسهو میگردد چون در اسباب احوال نفس یا در تأثیرات احوال شماره ومقدار میبینند برای خودآن احوال هم شماره و مقدار تصور میکنند ونیز گوناگونی وتنوع احوال نفس را باشماره وعدد نباید اشتباه کرد که احوال نفس متنوع وگوناگون هست اما متعدد نیست چون شماره وتعدد افراد لازم دارد و هرفردی را هم میتوان منقسم باجزا تصور نمود ولی دراحوال نفس افراد واجزا نمیتوان تشخیص کرد چه تصور افراد مستلزم تصور بعد ومکان هست ودر احوال نفس بعد ومکان متصور نیست پس تنوع احوال نفس غیر از تکثر مقداری وعددی است ونیز کمیت یعنی مقدار و شماره راجع باموری است که بحواس ظاهر درمیآید ولی ادراك احوال نفس مربوط بحواس ظاهر نیست .

برای اینکه مطلب روشن تر شود تشبیهی میکنیم هرچند احوال نفس را بامور مادی نمیتوان قیاس کرد ولیکن چنانکه گفته اند در مثل مناقشه نیست ومقصود ازاین تشبیه که میخواهیم بکنیم مقایسه دو امر نیست بلکه برای اینست که از آنچه میخواهیم بیان کنیم تصوری دست دهد . پس بنظر بگیرید آوازی را که ازگلوی خواننده بیرون میآید و مدت زمانی امتداد می یابد بدون اینکه نفس قطع شود در این مدت خواننده آواز را میغلطاند و زیروبم یادرشت ونازك وبلند وآهسته میکند وبنابرین آواز احوال مختلف داشته و متنوع بوده است اما نمیتوان گفت متکثر ومتعدد بوده است وچنانکه گفتیم شدت وضعف در کیفیت آواز میتوان تشخیص کرد اما کمیت ندارد .

یك امر دیگر نیز هست که سبب میشود که کیفیت را با کمیت اشتباه میکنند وآن توالی و تعاقب کیفیات است که درمرور زمان واقع میشود وزمان را همه کس کمیت میداند . در اینجا میرسیم بجان کلام و بنکتهٔ که برگسن متوجه شده وبنیاد فلسفه اوست وآن اینست

(۱) Espace

که بزمان بدو قسم میتوان نظر کرد یکی بتطبیق او با بعد و یکی بادراك او در نفس اولی کمیت است و دومی کیفیت باین معنی که هر گاه زمان را مثلا در مدت یك شبانروز در نظر میگیریم چه میکنیم جز اینکه بذهن می آوریم که خورشید در مشرق دمیده و فضای آسمان را پیموده و در مغرب فرو رفته و دوباره ازمشرق سر درآورده است و اگر درست تعمق کنید این نیست مگر تصور کردن مقارنه خورشید با نقاط مختلف فضا یعنی تصور بعدی معین بعبارت دیگر وقتیکه یك شبانروز میگوئیم تصور ما از این مدت مقرون است با تصور مقارنه خورشید با نقاط مختلف یك دایره آسمانی پس درواقع ابعادی را و مقارنهٔ چیزی را با آن ابعاد بنظر آورده‌ایم وازاین روست که زمان یك شبانروز را کمیت میدانیم

مثال دیگر وقتیکه یکساعت میگوئیم آیا جز اینست که مثلا در نظر میگیریم عقربك ساعت را که مقارن فلان نقطه از صفحه ساعت باشد سپس مقارن نقطه دیگر شود یعنی بعدی را در ذهن میگیریم که عقربك درمدت معینی آنرا میپیماید و چون بعد کمیت است پس زمان هم باین اعتبار کمیت است وهمین زمان است که در امور زندگانی و معاشرت با مردم منظور نظر است و در علوم هیئت و نجوم وریاضیات محل نظر اهل فن واقع میشود وموضوع محاسبه میگردد که وقتیکه زمانی را اندازه میگیرند و بمحاسبه میآورند درواقع ابعادی را اندازه گرفته ومحاسبه کرده اند پس حقیقت زمان این نیست بلکه آنست که بوجه دیگر بنظر بگیریم یعنی بادراك نفس در آوریم

اینجاست که بیان مطلب مشکل میشود که معانی هرگز اندر حرف ناید ولیکن میگوئیم چشمانتان را برهم بگذارید وذهن را ازجمیع امورمادی خالی کنید و توهم اشیاء و ابعاد و نقاط مختلف زمین و آسمان را ازخود دور ساخته و بدرون نفس وضمیر رجوع نمائید آنچه درآن حال ادراك میکنید حقیقت زمان است و اگر باز بخواهیم برای روشن شدن مطلب از ناچاری بتشبیهی متوسل شویم گوئیم درآنحال ضمیر واحوال نفس خودرا مانندنهری می یابید که در جریان است واحساسات وادراکات ووجدانیات وارادات خودرا بتوالی وتعاقب مستمرا جاری می بینید بدون اینکه آنها را با نقاطی ازفضا ومکان مقارن سازید . این جریان دائمی احوال درونی خود آگاهی شما هم حقیقت زمان است و هم حقیقت نفس شماست زیرا که علم انسان بروجودخود جز ادراك این احوال چیزی نیست و نه تنوع آن احوال شماره وعدد است ونه اختلاقشان کمیت است زیرا اختلاف و تنوع کیفی غیر از مقدار و عدد یعنی غیر از تکثر کمی است تکثر کمی بتطبیق اشیاء است بر یکدیگر و تنوع کیفی بتداخل احوال است در یکدیگر از این گذشته بعد مجرد و زمانی که ازمقارنه با بعاد تصویر میشود اموری هستند متشابه و یکسان یعنی اجزائی که درآنها توهم یا حس میشود باهم تفاوت ندارند اما احوال مختلفند وهیچ حالی بحال ما قبل و حال ما بعد مشابهت ندارد زیراجمیع حالات در نفس اختزان می یابندو هر حالتی از احوال نفس همانا کل نفس است و همه احوال گذشته را در بر و احوال آینده را زیر سردارد

ووجود مستمر بواسطه استمرار دائماً رو بافزایش می‌رود پس‌ممکن نیست‌حالت‌فعلی باحالت پیشین یاپسین یکسان باشد

باری‌آن امریکه بدین‌گونه‌ادراك میشود کیفیت‌صرف‌است واین کیفیت‌را برگسن میگوید بازمان نجومی نباید اشتباه کرد وآنرا بلفظی میخواند که‌معمولا مدت(۱) ترجمه می‌شود ولی دراین‌مورد خاص بنظرما بهترین ترجمه اش استمرار است زیرا جریان مستمر احوال است بشرط اینکه استمرارواردراین مورد برای این معنی‌مخصوص اصطلاح کنیم .

پس کسیکه وجود خودرا درك میکند درواقع استمرار احوال خویش و تحول و تغییراتش‌را ادراك میکند ودکارت که میگفت «می‌اندیشم پس هستم» حق این بود که بگوید استمرار احوال دارم پس‌هستم واگر درست تأمل‌شود این استمرار احوال یعنی تغییر دائم بانسان‌مخصوص نیست بلکه بکلیهٔ جهان وامور آن عمومیت‌دارد چون‌میدانم که جهان واحوالش دائماً درتغیراست‌وبجای اینکه بگوئیم جهان هست یاموجوداست حق‌اینست که بگوئیم‌جهان مستمراست‌وچون تغییر همانا حرکت‌است پس نظر برگسن با رأی هرقلیطوس (۲) بوجهی‌موافق می‌شود که میگفت حقیقت جهان حرکت‌وتغیر وتحول‌است ولیکن برگسن مطلب را بتحقیق علمی درآورده‌است وهرچه دراین بحث پیشتر رویم مطلب روشنترخواهد شد .

همین اشتباه که دربارهٔ زمان وحقیقت آن‌دست داده است دربارهٔ حرکت نیز روی نموده‌است باین معنی که درعلوم طبیعی وریاضی‌وهمچنین درمشاهدات روزانه‌متعارفی از حرکت چیزی که ادراك میشود همان مقارنهٔ متحرك‌است با نقاط مختلف فضا تا آنجا که هرگاه نقاطی نداشته باشیم که مقارنه ومناسبات متحرك‌را باآن‌نقاط بسنجیم حرکتش برما معلوم نمیشود چنانکه هرگاه در کالسکه یا کشتی مسافرت کنیم و کالسکه یا کشتی ما مقارن با کالسکه یا کشتی دیگر شود که بهمان سرعت حرکت کندآن‌کالسکه یاکشتی‌را ساکن‌می‌پنداریم پس‌دراین‌موارد حقیقت حرکت‌را در نظر نگرفته‌ایم بلکه سکونهای متوالی درمقابل نقاطی که‌متحرك‌ازآنها میگذرد توهم نموده‌ایم ودرریاضیات وطبیعیات مواردی که‌حرکت‌را اندازه میگیرند وبمحاسبه

(۱) Duree

(۲) رجوع کنید بآغازجلد نخستین ازاین‌کتاب وآنجا گفته شده‌است که‌درمقابل‌هرقلیطوس برمانیدس اصلا منکر وجود حرکت‌بود وزینون شاگرد او مشکلاتی برای قول بوجود حرکت ذکرمی‌کرد از حرکت تیر پرتابی ومسابقه لاك‌پشت باشخص تندرو وامثال آنها و باوجود روشن بودن مغالطات کسی نتوانسته‌است آنهارا بدلیل ردکند وبرگسن بتفصیل بیان می‌کند که‌علتش اینست که استمراررا بازمان اشتباه کرده ودرامر کیفی بحث کمی کرده‌اند و ما در اینجا برای آن تحقیق مجال نداریم

میآورند جزاین نمیکنند ولی حرکت‌مجموعهٔ ازسکونهای متوالی نیست بلکه جریان دائمی است وپیوسته ومتصل‌است وحال آنکه اگرمرکب ازسکونهای‌متوالی بود منفصل میبود وبعبارت دیگر استمراراست وکمیت نیست بلکه کیفیت‌است .

نشانی دیگر براینکه حرکت وزمان حقیقی غیراز حرکت و زمان ظاهری است اینست که اگر فرض‌کنیم اتفاق بیفتد که جمیع حرکاتی‌که درجهان واقع میشود در یك‌آن سرعتشان نصف‌شود یا دوبرابر گردد درظاهر امور عالم وهمچنین در محاسبهٔ اهل‌فن‌نسبت بزمان وحرکات هیچ تفاوتی مشهود نخواهد شد .

مثلا اگر امشب حرکت شبانه روزی زمین دو برابر تند تر شود ابتدا گمان میرود که شبانروز بجای بیست وچهارساعت دوزاده ساعت خواهد شد

ولی بنا بفرضی که کردیم که جمیع حرکات درهمان وقت دو برابر تند شود البته حرکت عقربکهای‌ساعتهاهم دوبرابر تندشده است‌پس‌درمدتی که دیروزخورشید مثلا پانزده درجه از درجات آسمان‌را میپیمود وآنرا یك‌ساعت مینامیدیم امروز سی درجه ازآن درجات‌را خواهد پیمود .

اما چون عقربکهای ساعت‌هم بهمان نسبت تند شده‌است در همان مدتـی کـه دیروز عقربك ازساعت یك بساعت دومیرسید امروز ازساعت یك بساعت‌سه خواهـد رسید وبنابرین درمحاسبهٔ منجمان هیچ تفاوتی روی نمیدهد درصورتیکه درحرکت و زمان بحقیقت تفاوت فاحش روی داده‌است وحتی منجمان ومردمان‌دیگرملتفت هم نخواهندشد که حرکات تفاوت کرده‌است مگر اینکه بضمیرخود رجوع کنند وحقیقت حرکت‌را ادراك نمایندزیرا برای ادراك حقیقت حرکت نیز باید همان کاری‌راکرد که برای ادراك زمان کردیم یعنی نفس حرکت‌را در ذهن بیاوریم نه سکو نهای متوالی ومقارنهٔ متحرك‌را با نقاط مختلف ازمعبر او و درواقع برای اینکه حقیقت حرکت را ادراك کنیم باید آنرا قیاس بنفس خودبکنیم وحرکت اشیا را بجریان‌دائمی‌احوال‌نفس بسنجیم که تغییرات استمراری او البته بجای خود میباشد .

پس میان حرکت حقیقی وزمان‌حقیقی مشابهت تام هست بلکه هردویك چیز است یعنی استمرار درتغیراست وبیانی که کردیم حقیقت نفس نیز همانست .

تشخیصی که درامر زمان‌ظاهری وزمان‌حقیقی وهمچنین حرکت ظاهری‌وحرکت حقیقی کردیم دربارهٔ نفس وخود آگاهی او نیز میتوان کرد به‌این معنی که نفس ظاهری دارد و باطنی یاحقیقتی : ظاهرش آنست‌که زمان وحرکت ظاهری‌را ادراك میکند وکمیت می‌انگارد به‌اعتبار اینکه‌آنهارا به‌امکان وبعد مقرون میسازدوباطن وحقیقتش آنست‌که استمرار را درك‌میکند واین مطلب روشن‌تر خواهدشد به‌اینکه وارد بحث حقیقت علم آن‌چنانکه برگسن درنظردارد بشویم

☆ ☆ ☆

خوانندگان این کتاب بخوبی میدانند که انسان یك‌قوهٔ‌حس‌دارد ویك‌قوه عقل‌و فکرگفته شده‌است کـه‌جزئیات یعنی امور مادی‌را بحس ادراك میکنند که ازاین رو

آنهارا محسوسات میگویند و کلیات‌را که بحس درنمیآیند بعقل در میبابد وازاین رو آنهار معقولات مینامند .

احساساتی‌را که حواس از مادیات درمییابند خواه مطابق با واقع باشد خواه نباشد بحقیقت میتوان مدرکات نامید وعملش‌را میتوان ادراك دانست‌زیرا که ازتأثیراتی که بواسطهٔ اشیاء مادی برحواس وارد میآید براستی چیزی دستگیر نفس می شود و نفس‌ازآنها متأثر میگردد وازآن‌جهت حالتی غیراز حالت پیشین برای اودست میدهد چون ادراك واقعی آنست که نفس‌حالش تغییر کند چنانکه مثلا وقتیکه چشم‌انسان رنك میبیند یا گوشش آوازی میشنود با زبانش طعمی میچشد برای نفس حالتی‌دست‌میدهدغیر ازحالیکه پیش ازدیدن آن رنك یاشنیدن آن‌آوازیاشنیدن آن‌طعم داشت ودست‌دادن این حالت همانست که ادراك مینامیم .

اما عقل وقتیکه ادراك کلیات یا معقولات‌میکند چنین حالتی برای‌اودست نمیدهد درواقع باید گفت عقل کلیات‌را درك نمیکند بلکه آنهارا بتجرید و انتزاع میسازد ومیدانید که کلیات ومعقولاتی‌را که درعقل میبابد صور کلیه یا تصورات یا مفهومات نامیده‌اند (به اعتبار آنکه درازای آنها الفاظی وضع‌شده که‌آن‌معانی از آن الفاظ مفهوم میشود) واگر تحقیقات کانت‌را درنقادی عقل‌مطلق تعمق کرده‌باشید بخوبی درمییابید که تصورات همه مصنوع عقل میباشند .

پس در واقع عمل‌عقل در مارهٔ معقولات ادراك‌نیست بلکه ساختن‌است وآنهارا بلفظ ونطق‌درآوردن وچون‌درتصورات چنین باشد درتصدیقات‌هم که ازتصورات‌ساخته میشود البته چنین‌خواهد بود پس قضایائی که عقل بآنها حکم میکند و همچنین حجتها و براهین که برای‌احکام میآورد بحقیقت ادراك بآن‌معنی که گفتیم نیستندزیراکه‌نفس ازآنها مستقیماً درك حالتی نمیکند .

خواهید گفت ادراك جزئیات که منتسب بعقل‌نیست ادراك معقولات‌راهم که‌شما ادراك حقیقی نمیدانید پس‌فایدهٔ عقل چیست ؟ جواب برگسن اینست که‌عقل‌به‌انسان برای ادراك‌حقایق مطلق داده نشده‌است بلکه برای‌آن داده شده‌است که اسباب و لوازم زندگی‌را فراهم نماید چه فراهم کردن لوازم زندگانی موکول بادراك حقایق مطلق نیست وادراك حقایق نسبی برای‌آن کافی‌است .

باین معنی که جانداران باید زندگی کنند وزندگی کردن مستلزم کوشش‌است و کوشش در مقابل موانع ومشکلات طبیعی یا غیر طبیعی به‌کشمکش میکشد و کشمکش آلات واسباب می‌خواهد بنا برین ناظم کارهای جهان بهریك از انواع جانوران اسباب وآلاتی برای این منظور داده است وآنها بر حسب‌خلقت بعضی بعضی چنگال ودندان باشاخ یانیش یا زهر یا چیزهای دیگردارند ازاین‌گذشته همه جانوران اعمالی‌را که برای زندگانی باید بکنند بفطرت وغریزه میدانند و میکنند و بتعقل محتاج‌نیستند درندگان بفطرت شکارکردن میدانند و مورچه به فطرت دانه جمع‌آوری میکند وزنبور عسل بفطرت انگبین‌ساخته ذخیره مینماید پرندگان به

فطرت آشیانه میسازند و همچنین هریك ازجانوران اما آدمی برحسب خلقت نه آن آلات را دارد نه آن غریزه‌ها وفطرت‌هارا یااگردارد بآن قوت وفراوانی نیست وکارزندگانی را کفایت نمیکند درعوض به او عقل داده شده است که همه آن نقصهارا تدارك مینماید

پس عقل برای تدبیر معاش است نه برای درك حقایق وعلم بکنه اشیاوکار اصلی او اینست که درمادیات عمل کند وازآنها آلات وافزار بسازد وباآن آلات وافزار مصنوعات دیگر که محل حاجت اوست فراهم کند که معاش وآسایش وامنیت زندگانی اورا تأمین نماید واینکه انسان‌را حیوان ناطق گفته‌اند ممکن بود حیوان صانع بگویند زیرا اگرجانوران دیگرهم یك‌اندازه صنعت‌دارند صنعت آنها فطری وغریزی است و ازخود تصرفی نمیکنند اما انسان صنعت فراوان وگوناگون دارد وهمه آنها را بعقل و قوهٔ متصرفه انجام می‌دهد وحتی علوم‌وفنون هم که عموما معرفت حقایق میدانند در واقع معرفت حقایق یعنی علم بکنه نیست بلکه علم بوجه است برای‌ساختن‌افزاروآلات و تهیهٔ مصنوعانیکه باآن آلات وافزار ساخته میشود واندك توجهی بفنون طبیعی و ریاضی این‌مدعارا روشن مینماید .

نظر به‌اینکه دراصل عقل برای تدبیرمعاش وقوه ساختن‌آلات‌وافزار ومصنوعات بوده ودراین‌باب سروکارش باماده و اشیاء جسمانی است وجسم دارای ابعاد است مهم‌ترین امریکه عقل میبایست متوجه شود کمیت یعنی مقداروشماره بوده‌است‌اینست که قوهٔ عقلی انسان همه مشغول به‌امر کمیت وانواع وخصوصیات‌اوشده وچنان درآن مستغرق گردیده که‌ازامور کیفی تقریباً غافل‌مانده تاآنجا که کیفیات نیز از نظر کمیت نگریسته‌است چنانکه در بحث پیشین اشاره کردیم .

امردیگر که غفلت عقل‌را ازحقیقت و علم بکنه تأیید وتقویت نموده اینست که اعمالی که انسان درتدبیر معاش وساختن مصنوعات باید بکند محتاج‌است باین که در اشیاء واحوال آنها ثبات ودوامی باشد وگرنه کاری که کرده شود همچون نقش برآب خواهد بود .

پس بچیزهائی دست برده‌است که یك‌اندازه تغیر وتحولشان ضعیف بوده وبظاهر ثابت وساکن مینموده‌اند بنا براین عقل انسان سکون‌را اصل پنداشته وکمال را در آن‌دانسته وحرکت‌را امری عارضی انگاشته‌است وحتی بکنه‌حقیقت حرکت‌هم برنخورده وتصوری که‌ازآن دارد سکونهای متوالی‌است در نقطه‌های متتالی وحال آنکه اصل حرکت‌است . تصور انسان‌را ازجریان امور جهان میتوان تشبیه بسینما نمودچون اگررشته عکس‌های سینما (فیلم)را نظر کنید‌میبینید چیزی نیست‌جزیك‌عده‌فراوان از عکس‌ها که هریك از آنها منظری‌است از موضوع سینما که درحال سکون است همینکه‌رشته را باچرخ بحرکت درآوردندتوالی آن‌عکسهای ساکن آن‌منظررا متحرك بنظر میآورد .

حقیقت امر جهان بکلی برخلاف این‌حال‌است یعنی سکونی در کار نیست اما ذهن انسان که حقیقت حال‌را نمیبیند بدلائلی که بیان کردیم تصورش‌ماسد‌تصور

سینماست یعنی حرکت را مجموعهٔ از سکونها میپندارد حتی اینکه در محاسبه ونظریات علمی هم فکرش چنان است که گوئی حرکت مجموعهٔ ازسکونهاست .

بعبارت دیگر معلوماتیکه بتعقل حاصل میشود و بصورت علوم وفنون در می آید حقایق هست اما حقایق نسبی و اضافی است نه حقایق مطلق وعلم بکنه نیست وبرای منظوری است که بیان کردیم . خواهید گفت در اینصورت حکمت وفلسفه چه معنی دارد و آیا انسان از درك حقیقت باید مأیوس باشد ؟

برگسن میگوید چنین نیست وانسان قوه ادراك حقیقت را دارد اما آن تعقل نیست ومراداز تعقل ترتیب دادن قضایا و مقدمات صغری و کبری و گرفتن نتیجه است یعنی آنچه قواعدش را درعلم منطق بدست میدهند که آن بجای خود درست وسودمند والبته در علوم وفنون بکار است اما وسیلهٔ ادراك حقیقت نیست و تعقل چون ازدرك مستقیم حقیقت عاجز است ناچار راه دور کرده بساختن مفهومات کلیه و کاربردن آنها میپردازد

دراینجا باید یادآوری کنیم آنچه را پیش ازین گفته ایم که سابقاً وقتیکه حکمت یا فلسفه میگفتند مجموع معلوماتی راکه محققان ومتجسسان بدست آورده بودند قصد میکردند وآنرا بحکمت نظری وعملی وهریك ازاین دوراهم بفنونی منشعب میساختند مانند طبیعیات و ریاضیات و الهیات اما کم کم اکثر آن فنون ازحکمت جداو مستقل گردیدند و آنها همان فنونی هستند که برگسن میگوید برای تکمیل وسایل امرمعاشند نه برای درك حقیقت ولی انسان ادراك حقیقت هم می تواند بکند وسزاوار اینست که تعقیب این امررا فلسفه بگوئیم وآن تقریباً مطابق است باعلمی که سابقاً فلسفهٔ اولی والهیات میخواندند واروپائیان بپیروی ازارسطو متا فیزیك(۱) میگویند ومترجمان ما این کلمه را تحت لفظی ترجمه کرده مابعدالطبیعه گفته اند اما چون این لفظ ترجمهٔ خوبی نیست وهمه جا نمیتوان بکار برد ما همان لفظ فلسفه را برای این معنی بکار میبریم جز اینکه باید متوجه بود که در این مورد فلسفه را بمعنی اخص گرفته ایم که تقریباً مطابق بافلسفه اولی والهیات است

پس بعقیده برگسن فلسفه (بمعنی اخص) علم بکنه اشیا و ادراك حقایق است ولی راهش تعقل بآن معنی که توضیح کردیم نیست زیرا که تعقل همانا تصور وتصدیق است و تصور و تصدیق ادراك حقیقی نیست(۲) چه ادراك حقیقی آنست که ادراك کننده باادراك شونده یکی شود (اتحادعاقل ومعقول) واینحال بتصور وتصدیق دست نمیدهد بلکه بعمل وقوهٔ دیگری دست میدهد که برگسن آنرا بلفظی(۳) میخواند که مادو اصطلاح برای آن

---

(۱) Métaphysique (۲) چون تصدیق مبنی بر تصور است وتصور حصول عکس شئی است در ذهن نه اتحاد ذهن با شئی وغالباً مصنوع ذهن است .

(۳) آن لفظ Intution است و آنرا درموارد مختلف بلفظهای مختلف میتوان ترجمه کرد گاه باید وجدان گفت وگاه حدس وگاه کشف وگاه اشراق وگاه ادراك وگاه الهام و مانند آن ها برگسن آنرا بمعنائی گرفته است که مادرون بینی ترجمه کردیم که با معنی اشتقاقی آن مناسب است وجان بینی هم میتوان گفت زیرا درواقع نظر برگسن اینست که باین عمل جان وروان را میتوان دید چنانکه هاتف اصفهانی میگوید چشم دل باز کن که جان بینی وخواجه حافظ هم میفرماید

دیدن روی ترا دیدهٔ جان بین باید وین کجا مرتبه چشم جهان بین من است

پیشنهاد میکنیم و هردو را بکار میبریم یکی از آن دو اصطلاح که بترجمه تحت لفظی نزدیک است درون بینی است و دیگری که بحاصل معنی نزدیکتر است جان بینی است.

برای کسانیکه باصطلاح عرفا آشنائی دارند میگوئیم آنچه ما درون بینی یا جان بینی اصطلاح میکنیم اگر عملش را در نظر بگیرید همان است که مراقبه میگویند و اگر حاصلش را منظور بدارید آنست که مکاشفه میخوانند اما ما برای اینکه بعرفان نیفتیم و بیانات ما با تصوف خلط و مشتبه نشود بجای مراقبه و مکاشفه همان درون بینی یا جان بینی را بکار میبریم در عین اینکه خودرا از استعمال الفاظ مراقبه و مکاشفه هم در موقع حاجت ممنوع نمیداریم.

حاصل اینکه برگسن ادراك حقیقت را میسر میداند و آنرا فلسفه میخواند و راه وصولش را استدلال و احتجاج و اقامهٔ برهان نمی‌پندارد بلکه درون بینی را وسیلهٔ آن میانگارد.

اما نباید چنین پنداشت که درون بینی با تعقل منافات دارد و قوهٔ درون بینی با قوهٔ عقلیه متباین است بلکه برعکس است و درون بینی هم نوعی از تعقل است بلکه مرتبه اعلای تعقل است و فرقش با تعقل اصطلاحی یعنی تعقل منطقی اینست که تعقل بسطح مینگرد و بعمق فرو نمیرود ولی درون بینی بدرون میرود. درمقام تشبیه میتوان گفت تعقل مانند عمل کسی است که چون بخواهد از احوال خانه آگاه شود گرد اگرد خانه بگردد و در و دیوار را از بیرون ببیند و عکس بر دارد اما درون بین مانند آنست که بدرون خانه میرود و اجزاء خانه را یك یك می سند و با آن آشنا میشود.

البته این تشبیه از حقیقت بسیار دور است زیراکه نسبت بخانه سیر بیرونی و درونی از یك نوع است و لیکن سیر درونی و برونی حقیقت از یك نوع نیست تشبیه بهتر اینست که بگوئیم در امور معنوی تعقل مانند شنیدن است و درون بینی مانند دیدن یا بعبارت دیگر تعقل وصف و عیش است و درون بینی تمام عیش است درون بینی ادراك حقیقت است تعقل وصف و تعریف ورسم آن است بوسیله درون بینی خودشئی را میتوان دید اما بتعقل از آثارش پی بوجودش برده میشود و خلاصه درون بینی آنست که عاقل با معقول یکی شود نه اینکه عاقل معقول را تصور کند باز در مقام تشبیه درون بین مانند بیماری است که درد را حس میکند اما عالم مانند کسی است که وصف درد را در کتاب میخواند و نظر باین تشبیه برگسن میگوید درون بینی همدردی عقلی (۱) است یعنی عمل وقتی درون بین میشود که با مطلوب متحد و همدرد گردد.

بهترین مثال برای تفاوت تعقل با درون بینی همانست که سابقاً در کار زمان و حرکت گفتیم. وقتیکه برای معلوم کردن حرکت یا زمان نقاطی راکه متحرك از آنجا میگذرد یا اوقات آنرا در نظر بگیرند و متصور درآورند این تعقل است و ادراك ظاهر امر است

---

(۱) Sympathie intellectuele

چون رجوع بضمیر خود کردید و حرکت و زمان را از آنچه در نفس واقع میشود دریافتید این درون بینی و ادراك کنه وعمق شیئی است .

کسانیکه میخواهند حقایق معنوی را بوسیله تعقل منطقی و بغیر وسیله درون بینی ادراك نمایند همان اشتباه علمای طبیعی قدیم را دارند که میخواستند بدلیل و برهان و بدون تجربه و مشاهده بمرحله تحققی رسید فلسفه هم بوسیله درون بینی که به راستی تجربه و مشاهده است باین مرحله خواهد رسید تا کنون فیلسوفان غالباً کار اهل علوم وفنون را کرده اندیعنی بجای اینکه بدرون حقیقت بروند گرداگرد آن گردیده اند مانند اهل علم خواسته اند بتفصیل وتشریح حقیقت را دریابند و آنرا بوصف وتعبیر لفظی حدوتعریف درآورند وحال آنکه تعبیر لفظی یعنی نطق وسخنگوئی نتیجه عقل است وجزچیزهائیکه بتعقل در میآید حقیقتی را نمیتواند بیان کند پس حقیقت ادراك کردنی و دیدنی است نه گفتنی وشنیدنی اینستکه حقایقی که آن دانشمندان بدست آورده اند نسبی و اضافی است نه حقیقی و مطلق تا آنجاکه انسان را ازدرك حقیقت عاجزدانسته ووصول بفلسفه را نامقدور پنداشته اند .

نظر باینکه سخنگوئی نتیجه عقل است وعقل حقیقت اشیارا درنمی یابد و آنچه را درمییابد بایدتجزیه و تفصیل کند تا حد و رسم یا وصف و تعریفی از آن بنمایدالفاظ و عباراتیکه در سخنگوئی بکار میروند فقط معانی راکه عقل درمییابد میتوانند ببیان درآورند و برای ادای معانی که بدرون بینی ادراك میشودوافی نیستندچه آنهاحقایقی بسیطند و مرکب نیستند تا بتوان حد و رسمی برای آنها ترتیب داد . ازاینروست که کسانیکه بدرون بینی حقایقی درك میکنند آنهارا نمیتوانند مانند اهل علوم و فنون ببیان علمی و منطقی درآورند و بنابراین یا اراظهارش خود داری میکنند یا بتشبیه و تمثیل متوسل میشوند .

خلاصه درون بینی یا جان بینی بشرحی که بیان کردیم روشی است که برگسن برای درك حقیقت و ساختن فلسفه حقیقی پیشنهادمیکند و خود در این روش گام برداشته ودرمباحثی چند تحقیقاتی نموده که از این پس بآنها اشاره خواهیم کرد .

بسیاری از محققان براین روش اعتراض کرده اندکه پایهٔ محکم ندارد و بنیادش بروهم است علم و عقل را کنارمیگذاردو بجای علم عرفان میبافدو استمداد از باطن(۱) میکند و اوهام میتراشد و بجای دلیل وبرهان ذوق و وجدان راکه میزانی ندارد بکار میاندازد اما برگسن و طرفداران او میگویند اشتباه کرده اید که می پنداریدماعلم را کنار گذاشته ایم ما معتقدیم که اول باید تحصیل علم کرد پس از آن باید بدرون بینی یعنی فلسفه

(۱) Mysticisme

پرداخت و درون بینی شخص عامی حاصل نمیدهد و نتیجه ندارد باید مراحل علم پیموده شود آنگاه معلومات حاصله بدرون بینی کمال یابد عقل را هم منکر نیستیم چون درون بینی همان قوهٔ عقلیه است که توجه خودرا از عمل وامور معاشی منصرف و بسوی حقیقت صرف مجرد معطوف میسازد و از اینجهت است که فیلسوف هرچه از آلایشهای دنیوی دور تر و وارسته تر باشد در درون بینی ورسیدن بحقیقت کامیاب تر میشود زیرا اشتغال بحوائج معاشی و زندگانی است که عقل را از توجه بحقیقت باز میدارد. درون بینی خیال بافی واوهام تراشی نیست وبنیادش برعلم بایدباشد جز اینکه از بیرون وعالم ظاهر بدرون وباطن متوجه است وکاری است بس دشوار و مشقت دارد و بآسانی میسر نمی شود واما اینکه میگویند عرفان باقی است واستمداد از باطن میکند اگر مراد از عرفان یاوه گوئی و از استمداد از باطن بی فکری و یله دادن ببخت واتفاق است برگسن فرسنگها از آن دور است فکر را بشدت بکار میاندازد و هرچه میگوید از روی نهایت تأمل و مطالعه و تحقیق است و اگر مراد از عرفان بدرون نگریستن وبا مراقبهٔ بمکاشفه رسیدن است هر فیلسوفی عارف است و اگر عارف نباشد فیلسوف حقیقی نخواهد بود اما حدیث ذوق و وجدان اگر مقصود شور ومستی جوانی وجاهلی است ما آنرا منکریم اما اگر مراد ذوق سلیم وقوهٔ حدس صائب و نکته بینی است مامدعی هستیم که این قوه نه تنها برای فیلسوف لازم است بلکه هرکس درهررشته ازعلم وصنعت وادب وکشف حقیقت کار میکند بدون این قوه رنجش بیهوده است چنانکه پزشك البته بایدمعلومات طبی را بدرستی فراگرفته باشد اما اگر ذوق نداشته باشددر تشخیص بیماری بخطامیرود وشاعر و نقاش و مهندس ومانند آنها اگر ذوق سلیم نداشته باشند بد شعر میگویند وبد نقش میکشند وزشت ساختمان میکنند. مخترعان وکاشفان همه اختراعات واکتشافات خودرا از روی ذوق کرده اند وگرنه بسیارکسان بودند که معلوماتشان از آنان کمتر نبوده است وچون ذوق درون بینی نداشته اند اختراع واکتشافاتی نکرده اند هزارها مردم در خط حکمت و فلسفه افتاده اند و معلومات لازم را فراگرفته اند. اما فقط معدودی از ایشان که ذوق وقوهٔ درون بینی داشته اند فکر بدیع آورده ورأی تازه اظهار کرده اند.

پس علم و تعقل لازم است اما بی ذوق حاصل ندارد زیرا بدرون بینی نمی انجامد و پایان این سخن این است که بدرون بینی شخص بکل حقیقت شاید نمیرسد اما آنچه بدان میرسد حقیقت است و حقیقت مطلق است نه حقیقت اضافی ونسبی وباید همه راهروان دست بدست دهند تا بحقیقت کل برسند و فلسفه تام ساخته شود.

از آنجا که بیان فلسفه برگسن را آغاز کردیم تا اینجا حاصل مطلب این شد که حقیقت استمرار است و فلسفه ادراك استمرار است بوسیله جان بینی. اینك می پردازیم ببعضی از مطالبی که برگسن براین بنیاد وبدین روش تحقیق فرموده است.



در آغاز این سخن گفتیم مسئلهٔ که برگسن درنخستین رساله خود طرح کرده بود بحث جبر واختیار بود سپس دامنهٔ مقدمات درازشد وجزاین چاره نبود ولازم بود خوانندگان ازبنیاد فکر برگسن وروش فلسفی او آگاه شوند اکنون اگربیان ما وافی بوده ومطلب دستگیرشان شده مسئلهٔ جبر واختیار بوجهی که برگسن پیش‌خود حل نموده آسان خواهد بود.

البته بحث برگسن در این مسئله مبتنی بر عملیات‌است ونظربه اشکالاتی‌دارد که اهل علم برمختار بودن انسان میکنند و عمدهٔ آن اشکالات دراین زمان مسئلهٔ وجوب ترتب معلول برعلت‌است که چون هیچ امری بی‌علت نمیشود پس ارادهٔ که‌هر کس برهر امری می کند علتی‌دارد وآن علت‌را هم علتی‌است وسلسلهٔ این‌علتها همچنان کشیده‌است پس اراده مزبور نظربوجوب ترتب معلول واجب بوده وآن‌کس دراراده خودمختار نبوده است،

واززمانی که قاعده تداعی معانی واجتماع آنها درذهن برحسب مناسبات معلوم ومورد تصدیق‌شد این استدلال قوت گرفت‌که چون‌حصول هرمعنی درذهن مایهٔ حصول معنی دیگر میشود پس معانی نسبت بیکدیگر حکم علت ومعلول دارند ووجوب‌ترتب معلول بواسطهٔ قانون بقای کارمایه نیز تأییدشد ازآنرو که گردش جهان را مانند گردش ماشینهای‌کارخانه جلوه‌گر ساخت وتصورجهان ماشینی‌را برای دانشمندان‌پیش آورد واین قاعده‌را نسبت بکارمایهٔ حیاتی وخودآگاهی (نفس) نیز تعمیم دادند وچنین پنداشتند که نیروئی که مایهٔ حیات وخودآگاهی‌است تابع قوانین نیروهای‌دیگر‌است وبه‌اندك تأمل آشکار میشود که اگر چنین باشد دیگر مجالی برای اختیار باقی نمی ماند وجمیع اعمال وارادات انسان موجب خواهد بود.

برگسن میگوید کسانیکه این‌استدلال رامی‌کنند وهمچنین آنان‌که‌این‌استدلال را میخواهند بدلیل و برهان باطل کنند همان اشتباه را دارند که گفتیم که در امور کیفی مانند امور کمی نظر وحکم می‌کنند وحقیقت زمان را که‌استمراراست بازمان ظاهری که‌مرتبط بمکان است خلط مینمایند قاعده وجوب ترتب‌معلول اگردرست‌باشد درامور‌ی‌است‌که بتفل منطعی درمیآیند یعنی مربوط بامور مادی و کمی میباشند ولی ولی به‌امور کیفی وبنفس خود آگاه تعلق نمیگیرند.

معانی در ذهن انسان مانند افراداعیان و اشیاء نیستند تابریکدیگرمنطبق و منضم شوند وحکم علت ومعلول برآنها جاری گردد و چنان‌که گفتیم تنوع احوال نفس غیر ازتعدد و تکثر افرادی است. احوال دریکدیگر متداخلند و درعین متنوع‌بودند متحدند. هرحالتی ازحالات‌نفس انسان تمام نفس‌است نه‌ازاجزا جدا‌ازنفس بعبارت دیگر اگرمثلا کسی‌بنا برمهر فرزندی بفرزندخود نوازش کندیااگرازروی کین دیگری رابزند یا برحسب‌خواهش نفس‌عملی بکند نباید گفت‌مهری که‌درنفس‌او‌عارض‌شداو را برانگیخت که‌اراده‌برآن‌نوازش کندیاکین‌اورا برانگیخت که‌اراده برزدن نماید یا

خواهش نفس اورا وادار بآن عمل کرد زیرا که آن مهر و آن کین و آن خواهش و هر حالت دیگری از حالات همان خود نفس میباشند نه اموریکه عارض نفس شوند پس ارادهٔ که بر زدن یا نوازش کردن یا عمل دیگر صادر شد معلول خود نفس بود نه معلول معنائی که بر نفس عارض شده باشد که آن معنی هم معلول معنی دیگر بباشد و سلسلهٔ علل و معلول را بکشیم و عمل را موجب بخوانیم و قاعدهٔ کارمایه هم در نیروی حیاتی و مخصوصاً در نیروی خود آگاهی یعنی نفس مسلم نیست که جاری باشد و این مسئله هنوز تحت مطالعه و قابل بحث و جستجوی بسیار است

این تحقیق برگسن که بسیار مفصل است و ما فقط به اشاره از آن اکتفا میکنیم مبتنی بر همان عقیدهٔ است که در باره نفس اظهار کرده و اجمالا بیان کردیم که نفس همان استمرار احوال است ، این عقیده را هم بدرون بینی و جان بینی حاصل کرده و مدعی است که هر کس در نفس خود درون بینی کند این حقیقت را درمییابد و نیز بر همه کس از همین راه مکشوف و مشهود است که نفس در ارادههای خود مختار است و چیزی اورا از این اختیار باز نمیدارد مگر ملاحظات و موانع خارجی که بسا هست که انسان بر امری اراده میکند که بمیل و اقتضای نفس نیست و برای مصلحت یا ملاحظات دیگر است و آن ربطی بمسئله جبر و اختیار چنانکه محل بحث ماست ندارد زیرا اگر نفس بنا بر مصلحت یا مقتضیاتی بر امری بغیر تمایل خود اراده کند همین دلیل بر مختار بودن اوست



بنیاد فلسفه برگسن را در کمال اختصار بیان کردیم ولیکن بقدر کفایت تفصیل دادیم تا برخوانندگان چیزی دستگیر شود .

اما مباحث مختلفی که برگسن در آن وارد شده و مورد تحقیق قرار داده و آن اصول مهم مسائل فلسفی است بآن تفصیل نمیتوانیم بیان کنیم چون هرقدر به اختصار بکوشیم کتابی کلان خواهد شد پس ناچار به اشاره میگذرانیم که همینقدر خوانندگان دریابند که آن دانشمند درچه مباحث فرو رفته و از آن بوستان برای دوستان چه تحفه آورده است .

مسئله جبر و اختیار را که بآن اشارهٔ کردیم برگسن درهمان رسالهٔ نخستین طرح کرده است . در کتاب دومی که انتشار داده و «ماده و حافظه» نام گذاشته است به تحقیق امر حافظه پرداخته است از آن رو که رکن مهم وجود نفس خود آگاه را حافظه تشخیص داده است و مقصود از حافظه در اینجا اعم از خیال و حافظه است یعنی هم حفظ محسوسات و هم حفظ معانی را شامل است

اینکه حافظه رکن مهم وجود نفس خود آگاه هست حاجت بشرح و بیان ندارد و بخوبی میتوان دریافت که اگر حافظه نباشد و شخص هیچ چیز از گذشته را بیاد نداشته باشد دلیلی بر وجود نفس مستقل نخواهد بود .سخن در اینست که آیا حافظه از خواص ماده ست یا امری است مجرد از بدن . بعضی از فیلسوفان و مخصوصاً از علمای ابدان مدعی

شده‌اند که حافظه درمواضع معین ازدماغ یعنی مغز سرجا دارد و بفاسد شدن آن نقاط مغز چنانکه در بعضی از بیماریها واقع میشود حافظه‌هم باطل وفاسدمیگردد پس حافظه خاصیت ماده‌است .

برگسن باشرح و بسطی تمام در کتابی که نام بردیم ودر تصنیفهای دیگر خود باتحقیق درچگونگی حافظه و بیماریهائی که حافظه‌را مختل می‌سازد بوجه‌علمی باز مینماید که حافظه خاصیت مغز نیست وفرق‌است میان حافظه وذاکره یعنی فرق است میان اینکه چیزی‌را دریاد داشته باشند واینکه آنرا بیاد بیاورند . حافظه یعنی آنچه‌تصویر اشیا ومعانی را دریاد نگاه میدارد امر مادی وخاصیت دماغ نیست بلکه بعکس است یعنی ماده حاجب حافظه ومایهٔ فراموشی‌است وفقط ذاکره است که عمل دماغ‌است‌تصاویر اشیا ومعانی همواره درحافظه مضبوط‌است وهیچگاه محو نمیشود .

ولی دماغ همچون پرده‌است که برحافظه کشیده‌شده وذاکره قوه ایست ازدماغ که بموجباتی‌ودراوقاتی پرده‌را پس میکشید و آنچه درحافظه مضبوط‌است بیاد میآورد ذاکره عمل‌است وعمل کاربدن‌است ودماغ که ذاکره‌را صورت‌میدهد جزئی‌ازبدن است ولی حافظه انبار صوراست و صور ذوات نیستند بلکه معانی‌اند ومعانی درمکان نیستند بلکه درحرکت وتحول استمراری میباشند . کسانی‌که حافظه را خاصیت‌دماغ یعنی‌تن میدانند باز همان اشتباه‌را دارند که استمرار احوال‌را بنظر امرمکانی مینگرند

حافظه که صور درآن مضبوط است راجع بزمان گذشته است ودر سطح خود آگاهی نیست بلکه درعمق است ذاکره که عملی است که بواسطهٔ آن‌صوررا بیاد یعنی سطح خود آگاهی میآورند تعلق بزمان حال دارد ودرواقع امرنا محسوس را محسوس میسازد پس‌متعلق بماده یعنی تن‌است زیرا که زمان حال همانا مرتبط بحس‌است وحس بماده تعلق دارد .

وچون بحقیقت‌بنگری امور گذشته معدوم نیستند موجودند فقط‌ازمنشأ اثر بودن افتاده‌اند وفرق گذشته وحال‌اینست که امور گذشته‌درعمل فعلی‌دخالت ندارند وآنچه در عمل فعلی دخالت‌دارد آنراحال‌حاضر‌مینامیم . شخص انسانی بزمان‌حال مشغول است‌از آنروکه باید برای امر زندگانی عمل‌کند واز گذشته یعنی ازاموریکه موجودند ولی درحافظه میباشند فقط آنچه‌را برای عمل زندگانی بکار میآید بیاد میآورد و حاضر میکند پس فراموشی نسبت به‌امور گذشته ازجهت‌اشتغال به‌امر زندگانی است‌پس‌اغراض زندگانی‌است که فراموشی‌وغفلت‌میآورد واگر شخص ازاغراض‌زندگانی‌وارسته‌شودامور گذشته‌همه برای‌اوحاضر خواهد بودچنانکه بتجربه‌رسیده‌است که‌این‌حالت‌را برای اشخاص‌دردم احتضار دست میدهد که جمیع اموری‌را که‌در مدت زندگانی ادراک کرده‌اند درىك آن بیاد میآورند از آنرو که درآن آن ازدنیا دست شسته ووارسته شده‌اند

تحقیقی که برگسن درامر حافظه ومسائل مربوط بآن کرده مبسوط است ومنجر بتحقیقات واظهار نظرهای بسیار در مباحث مختلف روان شناسی شده است از قبیل

مبحث تداعی معانی ومبحث کلیات یعنی حقیقت آنها وچگونگی حصول صور کلیه در ذهن ونیز مبحث خواب وآنچه درخواب دیده میشود ومبحث فکر واعمال دماغی وعملی وروی همرفته از همه تحقیقات بوجه بدیع علمی نتیجه میگیرد که امور عقلی بانفسی محصول دماغ یعنی تن نیستند وانسان نفس یا روحی دارد مستقل از بدن واز دماغ که آن نفس درزمان نیست و درمکان نیست وشامل احوال گذشته است واحوال آینده را آماده می کند و بادماغ مناسبتی دارد که آنرا بعمل وامیدارد ودرآن هنگام بجهان مکانی مرتبط میشود وزمان حاضر را صورت میدهد وچون روح ازتن مستقل است ومحصول تن نیست می توان معتقد شد که حیات اوهم بسته بحیات تن نباشد وپس از تن باقی باشد



سخن در نفس وجود آگاهی او مارا بگفتگوی تن یعنی جسم یاماده کشانید در گفتن جهان جسمانی ومادی را چنانکه بعضی ازحکما ادعا کرده اند بی حقیقت نمیدانند و می گویند ممکن است آنچه ما از عالم مادی ادراك میکنیم نمایشها وظواهر باشد

اما اگر هم چنین است البته حقیقتی هست که اینهمه در نظرما نمایش می یابد راست است که ما غیر ازتصاویر چیزی درك نمیکنیم اما ناچار اصلی هست که این تصاویر عکس اوست وچنین نیست که این تصاویر موهوم و بی حقیقت باشد وفقط محلول ومصنوع ذهن یادماغ ما باشد دماغ جزئی است ازجهان مادی نه اینکه جهان مادی ناشی و حاصل ازدماغ باشد

جهان جسمانی امری است متصل واحد وتکثر واختلافی که درآن دیده میشود بمقتضای عملی است که انسان محصور است درمحیط خود بکند چون باید درمحیط خود عمل کند ناچاراست آنرا به اجزا قسمت نماید که درهرجزئی بتواند تصرف کند واین تجزیه وتقسیم را بتوسط حواس وقوای مدرکه خود انجام میدهد پس ادراك انسان از اشیا مناسب است باعملی که درآن اشیا باید بکند ،

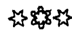
درهرحال جسمانیات تصاویری هستند که ادراك میشوند بعضی از آن تصاویر برای انسان تن را مصور میسازند وبعضی دیگر اجسامی را که برتن محیط میباشند واین دو قسم از تصاویر بر یکدیگر تأثیر دارند واز یکدیگر متأثر میشوند بعبارت دیگر هر یك در دیگری حرکاتی احداث مینمایند

حرکت امری است حقیقی اما حقیقت حرکت آن نیست که مواضع متحرك را نسبت به نقاط مکانی نشان میدهد حرکت تغییر حالت و کیفیت است و در نظر برگسن همه تغییر است وهمه حرکت است اما متغیر و متحرکی درکار نیست وتصور حرکت را باید قیاس به نفس نمود که حرکتش بدرون بینی دریافته می شود . در واقع حرکت انتقال چیزی نیست بلکه انتقال حالست .

پس اگر درست تأمل کنیم ماده نیز خود استمرار احوالست زیرا که عین

حرکت و تغیر است اگر بنظر سطحی بنگریم مکان یا بعد مجردی لازم است تا حرکت در آن واقع شود و لیکن چون بحقیقت برسیم خواهیم یافت که حرکت اصل است و مکان یا بعد بواسطه حرکت در ذهن مصور میشود. در واقع ذهن خطا میکند که بعد را ثابت میگیرد و بر حرکت مقدم می پندارد و سببش اینست که چون عمل برای عمل کردن است محتاج است باینکه چیز ثابتی فرض کند وسکونی قبل از حرکت قائل شود و حال آنکه نه زمان مجرد حقیقت دارد نه مکان یا بعد مجرد وهردو تصوری است که برای ذهن نظر بحاجت عملی دست میدهد وحقیقت استمرار و تحول احوال است.

این مبحث ماده ومناسبتش باروح وخودآگاهی نیز تحقیق عمیق مفصلی است که ما فقط اشارهٔ ازآن کردیم و برای تفصیلش بیش ازاینجا نداریم.



در کتاب معتبر خود که آنرا تحول خلاق نامیده است برگسن تحقیق در امر حیات یعنی جان و جانداری میپردازد و باین مناسبت در بحث تحول موجودات ورأی داروین وارد میشود و تصدیق میکند که موجودات جاندار در حال تحول وارتقا بوده وهستند و ازمراتب بسیار پست وساده آغاز کرده بمدارج کمال رسیده اند جز اینکه سیر حیات در راه کمال در چندین خط مختلف بوده است یکی از خطوط خط سیر گیاه است که مواد حیاتی و غذائی را مستقیماً از عناصر طبیعی میگیرد یکی دیگر خط سیر جانوران است که مواد غذائی را بیشتر از نباتات درمی یابند جانوران هم دو رشته بوده و دو نوع سیر کرده اند یکی رشتهٔ که منتهی بظهور جانوران موسوم بهوام شدهٔ ومرتبه کمالش مورچه وزنبور است که بحالت اجتماع زندگی میکنند دوم رشتهٔ که بجانوران استخوان دار و چهارپایان رسید وسرانجام بنوع بشر منتهی شده که آن نیز در زندگی محتاج باجتماع است

این دو رشته ازجانوران گذشته از اینکه چگونگی ساختمان بدنی آنها مختلف است وسیلهٔ که برای پیش بردن امر زندگانی دارند نیز متفاوت است باین معنی که چون جانوران باید در امر زندگانی تدبیر بکار برند قوهٔ تدبیری در طبیعتشان نهاده شده است که بواسطه آن بفطرت وبدون رویه عملیاتی میکنند وآلات وادواتی را که طبیعت بآنها داده است بکار میاندازند وامر زندگانی خودرا پیش میبرند. این قوهٔ تدبیری فطری که آنرا غریزه(۱)هم نامیدیم درهمه جانوران هست اما درجانوران رشتهٔ اول خاصه مورچه و زنبورعسل کاملتر است که بفطرت و غریزه لانه های مفصل میسازند ومهندسی میکنند و خوراك فراهم آورده ذخیره مینمایند وامور اجتماعی خودرا انتظام میدهند اماجانوران رشته دوم چون درمدارج کمال بالا میروند تدبیر فطری وغریزی در آنها ضعیف میشود وقوهٔ عقلیه (۲) جای آنرا میگیرد و تدبیر امور اجتماعی خودرا بتعقل میسازند وتعقل بوسیلهٔ دماغ صورت می پذیرد وتفاوت ظاهرش با غریزه اینست که غریزه بدون اختیار

Intelligence (۲) Instinct (۱)

عمل میکند و افعالش موجب است و تصرف بکار نمیبرد ولی عملی که از تعقل سرمیزند اختیاری است و عقل متصرف است ولی چنانکه پیش از ین گفتیم عقل هم مانند غریزه برای عمل کردن در ماده و بکار بردن مواد است بجهت حوائج امور زندگانی و از اینرو کار اصلی عقل اندازه گرفتن و بکمیت درآوردن اشیاء است بعبارت دیگر عقل درواقع مهندس است و کار عمده اش مهندسی است و با ماده سر وکار دارد مگر آن مرتبهٔ عالی از عقل که خاصیتش ادراک حقیقت است و با کمیت کاری ندارد و متوجه کیفیت است و آنرا درون بینی نامیدیم و از مادیت بروحانیت رسیده و از آلایش عمل وارسته شده است و این قوه ایست منحصر بانسان چنانکه میتوان گفت انسان جنس چهارم از جانداران است (۱) .

پس از آنکه قاعدهٔ تحول موجودات را قبول کردیم این مسئله پیش میآید که آنچه باعث تحول و تنوع موجودات میشود چیست وچه چیز ماده را برمی انگیزد که باین صورتها درآید . علمای طبیعی وداروین واسپنسر آنرا خاصیت خود ماده پنداشته اند که برحسب تصادف و پیش آمد امور خارجی تغییراتی دست میدهد واین صورتهارا پیش میآورد وگفتیم که آنان جهانرا بماشین مانند کرده اند (۲) بعضی دیگر برای جریان امور طبیعی غایتی فرض کرده اند که تحولات برای رسیدن بآن غایت است مثل اینکه برحسب اراده مدرکی مانند اراده انسان واقع میشود (۳) تصور ماشینی جهان نظر بگذشته دارد یعنی حال را نتیجه ماضی میداند اعتقاد بعلت غائی نظر بآینده دارد یعنی حال را مقدمهٔ آینده می پندارد .

برگسن اگرچه بنظر جماعت دوم متمایل تر است هیچیك از این دو نظررا تمام و درست نمیداند و معتقد است که در طبیعت قوه ایست که اورا بسوی حیات میکشاند و آن قوه را نشاط حیاتی مینامد (٤) که قوه ایست واحد ولیکن چون در ماده عمل میکند بواسطه مقاومت ماده میشکافد و مانند نارنجکی میترکد و پخش میشود و بشعبه های بسیار منشعب میگردد و بصورت اجناس و انواع واصناف وافراد درمیآید وبا داروین ولامارك و پیروان آنان این اختلاف نظر را دارد که مانند ایشان ظهور اجناس وانواع را بتحول پیوسته تدریجی نامحسوس نمیداند بلکه معتقد است که چون ماده مستعد شد اجناس وانواع ناگهان صورت میگیرند این است که گفتیم نشاط حیاتی مانند نارنجك میترکد .

چون در احوال قوهٔ حیاتی بنظر تأمل مینگریم خاصیت اصلی اورا چنین در می یابیم که جریانی است از تخمی بتخم دیگر و مجرای آن بدن جانور یا گیاه است این

---

(۱) جنس اول گیاه جنس دوم جانورانی که بهوام منتهی میشوند جنس سوم جانورانی که به پستانداران منتهی میشوند جنس چهارم انسان

(۲) و این رای را اروپائیان Mecanisme میخوانند یعنی ترتیب ماشینی

(۳) و این نظر را Finalisme میگویند یعنی اعتقاد بوجود غایت ومقصد

(٤) Elan vital

قوه حیات که نهضت میکند اگر حرکت واختیار را ازدست دادو بحال خمود افتاد و باستفاده از موادی که در محل اوست اکتفا کرد گیاه میشود و اگر بحرکت درآمد و اختیار را بدست گرفت ومیدان عمل خودرا وسعت داد جانور خواهد بود و در جانوران میبینیم از جمله اجزاء بدن سلسله اعصاب مخصوصاً اهمیت می یابد چنانکه گوئی همه اجزای دیگر بدن برای وجود اوست وهرچه سلسله اعصاب رو بکمال میرود افعال جانور بیشتر مقرون باختیار میگردد. گیاه وجانوری که اعصاب ندارد یا اعصابش ساده و بی پیرایه است از اختیار عاری است وافعالش موجب است و نابرین میتوان معتقد شد که سلسله اعصاب است که منبع و مخزن اختیار در افعال میباشد .

نشاط یا نهضت حیاتی قوه ایست اصیل که در ماده عمل میکند و عجایب بظهور میآورد و غریزه و عقل که پیش ازین بآنها اشاره کردیم ظهوراتی از همین قوه میباشد پس اصل این هردو یکی است و منظور ازآنها هم یك چیز است وآن عمل کردن در ماده و تدبیر امر زندگی است تفاوت غریزه باعقل اینست که غریزه آلات وادواتی را که طبیعت در وجود جانور موجود ساخته بکار میبرد اما عقل خود آلات وادوات را از مواد بیجان میسازد و بکار میاندازد . غریزه میدان عملش محدود است اما همان عمل را از آغاز بنحو کمال انجام میدهد عقل از آغاز بنحو کمال کار نمیکند و محتاج پرورش است اما میدان عملش نا محدود است و بینهایت قابل ترقی وتکمیل است .غریزه مقرون بشعور نیست وخود آگاهی ندارد اما عقل خود آگاه است واین هردوقوه همچنانکه از یك قوهٔ واحد یعنی نشاط حیاتی ناشی شده اند دراین خاصیت نیز مشترکند که هردو از وجودی بوجود دیگر بارث منتقل میشوند اما غریزه ثابت و غیر مترقی است درحالیکه عقل قابل ترقی است وازآنکه هست میتواند برتر برود . غریزه نمی جوید ومییابد اما عقل تا نجوید نمی‌یابد و لیکن عقل بجستجو چیزها مییابد که غریزه را بدان دسترسی نیست .شعور و خودآگاهی برای اینکه خودرا ازقید ماده آزاد کند ازراه غریزه نمیتواند بمقصود برسد بلکه باید راه عقل را پیش بگیرد غریزه چون با عقل مقرون شد واین هردو از آلایش اغراض عملی پاك ووارسته شدند روحانیت دست میدهد وجان بینی یادرون بینی میسر میگردد و چون این امر جز درانسان تحقق واقعی ندارد میتوان گفت انسان اشرف مخلوقات و مقصد وغایت حیات است .

باری اصل وحقیقت وجود آن امر حیرت‌انگیزی است که نشاط حیاتی نامیدیم وآن غیر مادی ومجرد است اما در ماده عمل میکند وچون درست بنگریم اشیا حقیقت ندارند بلکه فعل وحرکت حقیقتند . همین قوه حیاتی که شعور وخودآگاهی هم خاصیتی ازخواص اوست چون قوس نزول می پیماید وبی نهایت بحال خمود درمیآید ماده میشود و چون در قوس صعود میرود وجنبش و نشاطش قوت میگیرد شعور وخودآگاهی است اینست که ماده بمنزلهٔ مرك است وخودآگاهی زندگی است . قوهٔ حیاتی امری است که

در حال حقیقت یافتن است و ماده امری است که از حقیقت عاری شده است (۱) نشاط حیات قوه ای نیست که مصرف شود بلکه خلاقیت دارد وهمواره درکار خلق کردن وافزایش یافتن است .

اینست معنی «تحول خلاق» یعنی تحولی که خلاقیت دارد .

کتاب تحول خلاق برگسن گنجینه ایست از تحقیقات عمیق که ما فقط اشاراتی از آن آوردیم ودر آن کتاب با شرح وبسطی هرچه تمامتر بیان شده وهمه مبتنی بر مشاهدات وتجربیات علمی میباشد وجای بسی افسوس است که اینجا مجال نداریم بهمه آن تحقیقات بپردازیم ومطالب را بدرستی توضیح کنیم وچاره نیست جز اینکه باین اشارات اکتفا کرده خوانندگان را باصل کتاب مراجعه دهیم وبعضی نکات دیگر را که از آن کتاب استنباط میشود در مبحث آینده مذکور خواهیم داشت .



پیش از این گفته ایم که آخرین تصنیف مهم برگسن کتابیست بنام «دوسرچشمه اخلاق ودین» درین کتاب ابتدا بحث میکند در اینکه اصول اخلاقی یعنی آنچه احوال و آداب و عادات پسندیده شمرده میشود و مردم بتخلق بآنها و متابعت از آنها واحتراز از خلاف آنها مکلف میگردند از کجا میآید وچه باعث شده که مردم باصول اخلاق گرائیده اند سپس همین بحث را در باب دین میکنند .

تحقیقات برگسن در این کتاب مانند تحقیقات دیگرش همه بسیار دقیق ومتین و مبتنی بر مطالعات تاریخی و اجتماعی و علمی بسیاردر احوال حیوان وانسان ومدنیت میباشد که باکمال تأسف باید از شرح آن خود داری کنیم ولی لازم میدانیم نتیجه آن تحقیقات را درچند کلمه باختصار بدست بدهیم .

برگسن برای اخلاق وهم برای دین دو مبدأ و دوسرچشمه قائل است یکی سافل و یکی عالی . مبداء سافل صلاح هیئت اجتماعیه است و مبداء عالی فیضی است که از عالم بالا میرسد .

توضیح این سخن در امر اخلاق اینست که بشر چنانکه معلوم است تنها و بانفراد امرش نمیگذرد وناچار است که درجمعیت زیست کند وانسان چه از جهت ماده وچه از جهت روح هرچند هرفردش برای خود شخصی است وشخصیت خود را ازدست نمیدهد ولیکن هر شخص درهمان حال جزئی است از هیئت اجتماعیه وبسته بآن است وازاینجهت امرش شباهت تام دارد بهسلولهائی که هریك وجودی خاص میباشند اما مجموع آنها هیئت بدن را میسازد وآن سلول ها بتنهائی نمیتوانند زیست کنند .

چون افراد باید در جمعیت زیست کنند وحالت اجتماعیه نگهبان افراد است پس حالت اجتماعیه امریست واجب و باید محفوظ بماند و محافظت هیئت اجتماعیه محتاج است

(۱) بنا براین تحقیقات میتوان گفت برگسن وحدت وجودی است .

به اینکه افراد مقید بقیودی باشند وخودرا مکلف بتکالیفی بدانند .

قیودیکه درنزد افراد برای محافظت هیئت اجتماعیه ضرورت دارد در جانوران برحسب طبیعت بصورت فطرت وغریزه درمیآید ودرجمعیتهای انسانی آن قیود را عقل مقرر میدارد و عمل انسان‌راکه‌دراصل اختیاری وآزاداست عقل مقید بقواعدی میسازد که‌آداب ورسوم واخلاق وتمدن‌را تشکیل میدهند

پس‌ضرورت هیئت اجتماعیه که‌امری‌است طبیعی وبرای محافظت افراد تشکیل شده برای افراد مبدأ قیود یعنی تکلیف وقواعد میباشد وآن اجتماع ازهیئت خانواده آغاز می‌کند و بهیئت شهری وکشور وملت منتهی می‌گردد وبنا براین قواعدی که متابعت آن‌ها برای انسان تکلیف‌می‌شود اصول تدبیر منزل واخلاق وسیاست مدن‌را صورت میدهد .

جمعیتی‌را که بطریق مذکور یعنی برحسب ضرورت وجود هیئت اجتماعیه‌مقید بقواعد ورسوم میباشد برگسن جمعیت محدود میخواند یعنی جمعیتی‌که درتقید بقواعد ورسوم نظرش محدود بصلاح ونفع هیئت اجتماعیه‌است وروحیکه انسان را بمتابعت این قیود برمی‌انگیزد روح مسدود یا محدود مینامد.

بعضی از محققان معتقدندکه اخلاقیکه هرفردرا دوستدار نوع‌میسازد و بکف نفس واحسان وفداکاری نسبت بدیگران وامیدارد نیزمبدأش همان‌است که‌برای جمعیت محدود مذکور داشتیم یعنی نفع‌و صلاح عامه ولیکن برگسن این‌عقیده را ندارد و تحقیق کرده‌است که‌گذشته ازروح مسدود یامحدود که بیان کردیم یك‌روح باز یا نا محدود نیز هست که‌انسان‌را بعشق‌وذوق برمی‌انگیزد وبدوستی نوع واحسان وفدا کاری وامیدارد واین‌روح ازبرکت نفوس‌زکیه تولید میشود واز انفاس قدسیهٔ ایشان فیض میگیرد واین روح‌است که منشأ ظهور علم‌وصنعت و تمدن و فلسفه یعنی مایهٔ قوهٔ ابداع وخلاقیت‌است وسبب آزادی ووارستگی است و مقرون بدلیری و دلاوری است وراهی است بسوی خدا ودرحقیقت از خدا بخلق میرسد این‌روح خودبخودبازاست و بکل موجودات عشق دارد و شور برمی‌انگیزد اگرچه موضوع خاص یعنی معشوق مخصوصی هم نداشته باشد

احوال واخلاق ناشی ازاین‌روح که‌از برکت‌انفاس قدسیه بوجود میآیدمبدأ عالی دارد وچنانکه گفتیم از عالم بالا فیض میگیرد.

پس اخلاق دوقسم شد اخلاقی‌که طبیعت بفشار ایجاب میکند برای مصالح و حفظ هیئت اجتماعیه و اخلاقی که نفوس قدسیه ایجاد میکنند برحسب جاذبه‌ای که‌از عالم بالا میرسد وازناحیهٔ نشاط حیاتی‌است که‌امری‌است الهی ومحض ترقی‌وکمال‌است برای افراد وهم برای هیئت اجتماعیه .

اخلاق ناشی ازمبدائی که اول مذکور داشتیم اخلاق سکونیست و اخلاق

دومی اخلاق حرکتی است (۱) . اولی را می‌توان بعبارت در آورد دومی بیان حقیقتش دشوار است اولی تعلیمات منتسب بموسی است دومی تعلیمات عیسی وسقراط است اولی از اشخاص افاضه نمی‌شود بلکه ناشی از هیئت اجتماعیه است و امری است دنیوی دومی هم اگرچه مربوط بدنیاست ولی امریست الهی وچون همه کس راه اتصالی بباطن دارد از نفوسی که باطن دارند فیض میپذیرد پس آن اخلاق ازاشخاص خاص بدیگران افاضه می‌شود .

اینست خلاصه بیان برگسن در اینکه اخلاق دوسرچشمه دارد اینك می رویم برسر دیانت

برگسن دیانت را با اخلاق از یك مبدأ نمی‌پندارد ولیکن بی‌مناسبت‌هم نمیداند به عقیدهٔ او دیانت هم مانند اخلاق دوقسم‌است حرکتی وسکونی (۲) که آن را طبیعی نیز مینامد .

در باب دیانت طبیعی یاسکونی تحقیق برگسن چنین است که آنچه از احوال طبیعت استنباط مشود اینست که درنزد او جماعت برافراد مقدم است وهیئت اجتماعیه اهمیتش بیش ازاشخاص میباشد .

برای محافظت هیئت اجتماعیه طبیعت درجانوران غریزه را بوجودآورده‌است چنانکه پیش بیان کردیم .

اما انسان دارای عقل‌است و هرچند عقل وغریزه هردو یك منشأ دارند ودو وجه مختلف ازیك‌امرند وعاقل نیز بکلی فاقد غریزه نیست ولیکن‌عقل باغریزه این‌تفاوت دارد که شخص‌را رو بآزادی و استقلال یعنی بانفراد میبرد پس برای اینکه این تأثیر عقل در جدا کردن ومنفرد ساختن اشخاص ازجماعت جبران‌شود طبیعت‌عقل‌را با واهمه و متخیله و متصرفه مقرون ساخته است که‌انسان به‌آن‌وسیله قوه‌جعل پیدامیکند واختراعات وافسانه‌سازی ومانند آنها نتیجهٔ آنست ویکی ازمظاهر این‌قوه وجودافسانه ها واساطیر واوهامی‌است که میان مردم ساخته شده و می‌شود وبنیاد دیانت‌طبیعی بر آنهاست وبرگسن بتفصیل بیان میکند که چگونه این قوه مایهٔ پرستش اشیاء و جانوران و اشخاص بزرك زنده ومرده واستقرار آداب دینی ومناسك ونماز وقربانی و نذورات ومانند آن میگردد .

درهرحال این قسم دیانت که مبنی براوهام است وسیله ایست که طبیعت برای محافظت هیئت اجتماعیه برما می انگیزد در مقابل تأثیر عقل که مایهٔ انفراد و تنهائی وجدائی شخص است از دیگران .

---

(۱) بنا براینکه درنظر برگسن سکون بی‌حقیقت است و نقص است و حرکت حقیقت و کمال است

(۲) سکونی وحرکتی بهمان نظر که درباب اخلاق گفتیم در واقع دیانت سکونی یا طبیعی برگسن که مصلحت هیئت اجتماعیه آنرا برمیانگیزد باصطلاح ما دین باطل‌است ودیانت حرکتی‌را که فیض الهی است ما دین حق میخوانیم .

از جمله چیزها که موجب ظهوراین‌قسم دیانت‌شده‌است اینست که انسان چون عاقل‌است قوهٔ تنبه دارد وتنها اوست ازمیان همه‌موجودات که‌متوجه‌بمرك‌شده‌ویقین‌دارد که میمیرد واین علم او مایهٔ افسردگی او میشود وحال‌آنکه برای زندگانی نشاط‌لازم است پس چون عقل‌انسان را از بقای دردنیا مأیوس میکند آن قوه‌طبیعی برای جبران افسردگی او بقای در آخرت‌را بنظر او جلوه‌گر میسازد واورا بزندگانی امیدوار و علاقمند مینماید وتأثیری ازعقل را که‌برای زندگی مضراست باطل میکند .

دیگر اینکه قدرت جماعت و نیرومندی‌آن مخصوصاً دربدو تشکیل هیئت‌اجتماعیه بسته بوجود اشخاص است وبنا برین بقای اشخاص برای جماعت واجب مینماید تاآنجا که محتاجند به‌اینکه پس‌ازمرگهم آن‌اشخاص‌را بوجود وحاضر بدانند واین امر منجر میشود به اینکه اموات‌را بپرستند وخداوندی برای آنها قائل شوند و داستانها برای آنها بسازند و بمرور زمان بقای آن اشخاص بنحواعتقاد بوجود یکبدن لطیف‌متصور میشود ولطافت آن بدن کم کم به اعتقاد بوجود روح منتهی می گردد و عقاید سخیفی که‌در باب اموات وارواح آبائ درمیان مردم شیوع‌یافته شاهد این مدعاست

دیگر اینکه انسان بواسطهٔ قوهٔ تعقل وتوجه‌به‌اینکه ازآینده وسرنوشت خود بی‌خبراست متزلزل ونگران میباشد پس فکرش مایل میشود که‌بغیب توسل بجوید و معتقد بوجود خداوندان واشخاص فوق‌العاده که درامورا‌و مؤثرند بشود وعملیات سحر وجادو وامثال آن‌نیز همین منشأ دارد سپس برای اقناع عقلا مبانی علمی و فلسفی نیز برای آن عقاید وعملیات ساخته میشود

خلاصه اینکه این‌قسم‌دیانت که‌آنرا طبیعی وسکونی نامیدیم وسیلهٔ دفاعی است که‌طبیعت برای حفظ هیئت اجتماعیه اختیار میکند درمقابل‌افسردگی‌ونا‌امیدی که ازعقل درذهن‌تولید میشود ومایهٔ‌انحلال‌جمعیت است

اما آن‌قسم ازدیانت که مبدأعالی دارد مبدأش همان مایه دانشی‌است که در جانوران غریزه ودرانسان عقل‌را بوجود میآورد .

ازآن مایهٔ دانش درانسان قوهٔ اشراقی بودیعه گذاشته‌شده که در عموم بحال‌ضعف وابهام ومحواست ولی ممکن‌است که قوت‌وکمال یابد تاآنجا که شخص متوجه شود که آن اصل اصیل‌دراونفوذ دارد ومانند آتشی که درآهن نفوذوآنرا سرخ‌میکند به عبارت دیگر اتصال خودرا بمبدأ درمییابد وآتش‌عشق در او افروخته میشود هم تزلزل خاطری که ازعقل درانسان رخ‌کرده مبدل به‌اطمینان می گردد هم‌علاقه‌اش از جزئیات سلب شده بطور کلی بحیات‌تعلق میگیرد و می‌گوید :

«عاشقم برهمه‌عالم که‌همه‌عالم از اوست»

این حال را میخواهید دین بخوانید می خواهید عرفان بنامید یا ایمان بغیب و بباطن (۱) بگوئید .

(۱) Mysticisme

در اینمقام برگسن شرح مفصلی میدهد در بیان وجدوحال واتصال بمبدأ وشور و ذوق عـارفان وزاهدان دریونان قدیم و خاورزمین خاصه هندوستان وعابدانـ مسیحی که مقام ولایت داشته‌اند و کم وبیش حق‌وحقیقت‌را مشاهده کرده‌اند آنگاه بی‌اختیار به‌افاضه پرداخته اند وحقیقتی را که‌خود بمشاهده دریافته‌اند خواسته‌اند بمردم دیگـر نیز برسانند عشقی که آتشش بجان ایشان افتاده تنها عشق مخلوق بخالق نیست بلکه مبدأش عشق خالق بکل مخلوقات‌است یعنی ازراه خدا بکل‌نوع بشر عشق میورزد و این عشق غیرازآن محبتی است که ارباب عقل وتعلیم میدهند که شخص باید ابناء نوع خودرا دوست بدارد اینکار کار عقل است اما عشق عارف مبدأش همان‌نشاط حیات است که مبدأ کل موجودات است نشاط حیاتی است که به اشخاص برگزیده‌افاضه شده ومی خواهد بکل موجودات بسط یابد ولیکن این بفوریت صورت پذیرنمیشود وناچار باز محدود بجماعت قلیلی‌از مستعدان میگردد •

دیانت سکونی ودیانت حرکتی بعبارت دیگر دین وعرفان بیکدیگر مدد نیز میرسانند دین مقدمه وورود بعرفان میشود وعرفان عقاید عامه‌را صفامی‌دهد و اگر این امر عمومیت یابد نوع انسان بطورکلی بخدانزدیك میشود •

در نظر برگسن عرفان کامل آنست که عرفا وعـابدان مسیحی داشته اند وفرد اکمل عارف حضرت عیسی بوده است یعنی آنکس که تعلیمات مسیحی منتسب به‌اوست خواه وجود شخص عیسی حقیقت داشته یا نداشته باشد .

معرفت اساسی که ازعرفـان حاصل می‌شودچیست ؟اینست که‌خدا عشق‌است وعشق خداست عشق خلاق‌است وخالق همانا عشق است عشق مایهٔ خلاقیت‌است و خلقت نتیجهٔ عشق‌است خالق یعنی خداعاشق است و مخلوق معشوق است وچونـ مخلوق نتیجه‌خالق است پس معشوق‌هم خود اوست.

بیان برگسن دراین نیز مفصل ومحققانه وعالمانه است ولی ما وارد آن‌تحقیقات نمی‌شویم که به اجمال گذراندنش دریغ است و بتفصیل پرداختن سخن‌رادراز میکند وآنگهی بگمان ماخوانندگان این کتاب با این معنی‌مأنوسند ومیدانند که‌طفیل‌هستی عشقند وآدمی وپری•

برگسن کتاب خودرا ختم میکند بفصلی درحالات حالیه نوع‌بشر و ترقیاتی که نصیب اوشده‌است وعدم تناسب بین ترقیات مادی وروحانی‌او وعلت‌وقوع جنگها و وسیلهٔ جلوگیری ازآنها و امیدواری بآینده انسانیت وامثال این‌مسائل که بیان آن‌ها امروز با قضایائی که دردنیا واقع میشود مناسبت ندارد مختصر کلام اینکه برگسن ازراه علوم جدید بعرفان رسیده است

فهرست کسانی که نامشان در این کتاب آمده است:

فهرست کتابهائی که نام آنها در این کتاب آمده است :

آینده علم
آینده‌علم ما بعدالطبیعه
احوال ضروری دانشمند
اختیار و رابطه علت و معلول
اخلاق بی تکلف و بی پاداش
اخلاق مبنی بر تصور نیرو
ادوار جهان
استمرار و مقارنه
اصول اخلاق
اصول جاشناسی
اصول روانشناسی
اصول علم مدنیت
امکان قوانین طبیعت
انجیل
اندیشه ها در فلسفه طبیعت
انواع سیر باطنی اسان
بنیادتحقیق در علم
بیان فلسفهٔ من
بیدینی آینده
پراگماتیسم
تحقیق در حقیقت مختاریت انسان
تحول خلاق
تشریح ذهن انسان
تورات
جهان نمایش واراده است
حدیث نفس فلسفی
حقوق طبیعی
خنده
خواست توانائی
دایرةالمعارف علوم فلسفی
دلاوران ودلاور پرستی
دورهٔ فلسفه تحققی
دو سرچشمه اخلاق ودین
روانشناسی
روانشناسی مبنی بر تصور نیرو
روح جهان
زردشت چنین میگفت
زند اوستا
سرنوشت اسان
سفر تکوین
سیاست تحققی
سیر حکمت
شفا
طریق وصول بزندگانی سعادتمند
علم
عقل منطق
فکر و متحرک
فلسفه اساطیر

فلسفه حقوق
فلسفه صنعت
فلسفه وحی
فلسفه و دین
ماده و حافظه
مبادی نخستین
معلومات بیواسطهٔ خودآگاهی
مکالمات و قطعات فلسفی
ملحقات و ضمائم
منشاء انواع
نقادی درامر وحی
نیروی روحی
یادگارهای کودکی و جوانی

نامهای اماکنی که در این کتاب آمده است

فهرست اصطلاحات حکمتی که در این کتاب آمده با معادل فرانسوی آن‌ها

(اصطلاحاتیکه درجلد دوم فهرست کرده‌ایم دراینجا تکرار نمیکنیم)

اقمار	Satellites
باهم نهادن (مرکب کردن)	Composer
باهم‌نهاد (ترکیب)	Synthése
برنهاد	Thése
برنهادن (وضع کردن)	Poser
برابر نهاد	Antithése
برابر نهادن	Opposer
برون ذات (شیئی موضوع ، عین)	Objet
برون‌ذاتی	Objeetif
بیخود	Inconscient
ثنوی	Dualiste
جان بینی ، درون بینی	Intuition
جان شناسی	Biologie
جزمن	Non--moi
جهان شناسی	Coamologie
خود	Soi,moi
خود آگاه	Conscient
خودآگاهی	Conscince
خود هستی	Chose en soi, ôtre en soi
درون بینی ، جان بینی	Iutuition
درون ذات	Sujet
درون ذاتی	Subjectif
دوتا پرست	Dualiste

Dueliste	دوتا گو
Dualiste	دو حقیقتی
Ruppel souvenir	ذاکره
psychologie	روان‌شناسی (معرفةالنفس)
Esprit . âme	روح
Spiritualiste, spirituel	روحی
plnnétes	سیارات
Instinct	غریزه ، فطرت
E nergie	کار مایه
Eciectisme	گل چینی
Critioisme	مذمت ، نقادی
Surhomme	مرد برتر
Moi,ego	من
Monothéiste	موحد
Inconscient	ناخود آگاه
Ame,sei conecience	نفس
Critique	نقادی
Moniste	وحدتی
Monothéiste	یکتا پرست
Moniste	یك حقیقتی
moniste. monotétste	یکی گو

فهرست اصطلاحات علمی و حکمتی از زبان فرانسه که در این کتاب آمده و برای آنها معادلهائی از فارسی یا عربی یا ساخته شده است

(صطلاحاتیکه در جلد دوم فهرست کرده‌ایم تکرار نمیکنیم)

Abstrait	انتزاعی ، مجرد
Accident	عرض ، عارضه
Action	عمل
Action reflexe	عمل ، انعکاسی
Activité	فعل ، فعالیت
Agent	عامل
Altruisme	غیرخواهی ، غیر پرستی ، نوع‌پرستی
Antithèse	برابر نهاد
Architecture	صنعت ساختمان
Athéisme	انکار خدا
Atome	جزء لایتجزی
Beauté	زیبائی ، جمال
Biologie	جان شناسی ، معرفت حیات
Cause	سبب ، علت
Cause efficiente	علت فاعلی
Cercle	دور
Chimisme	شیمیائی
Chose	شئی
Chose en soi	ذات ، ذات‌مستقل
Composer	باهم نهادن ، مرکب کردن
Concentration	تراکم
Concordance	توافق
Concret	متحقق
Conscience	خودآگاهی ، تنبه ، مشعر

فهرست اصطلاحات

Consequence	نتیجه
Contradictoire	متقابل ،متناقض
Deduction	قیاس ، استنتاج
Detérmine	متعین
Devenir	شدن ، کون
Dialectique	روش ؛ سلوک عقلی
Dieu personnel	خدای متشخص ، خدای شخصی
Différence	اختلاف ؛ فصل
Différentiation	تنوع ، اختلاف
Dissolution	انحلال
Dofmatique	جزمی
Durée	استمرار ، مدت
Dynamique	حرکتی ، قوة
Economiste	دارای مسلك اقتصاد
Egoïsme	خود خواهی ، خود پرستی
Elan vital	نشاط حیاتی ، نیروی حیاتی
Energie	کار ماده ، نیرو
Espéce	نوع
Essence	ماهیت ، حقیقت
Esprit	ذهن ، روح ، نفس
Etre en soi	وجودذاتی ، وجودمستقل
Evolution	تحول ، تکامل
Evolutionisme	فلسفه یا مذهب تکاملی
Excitation	تهییج
Experimental	آزمایشی ، تجربی
Finalisme	اعتقاد بوجود غایت
Finalite	غائیت
Foi	ایمان
Génie	دها ، داهی
Hetérogenèite	ناهمجنسی اختلاف
Homogéneité	همجنسی ، یکسانی ، تشابه

Idéal	کمال مطلوب ، تصوری
Idéalisme	اصالت تصور ، اصالت علم ، اصالت معقول ، اصالت عقل
Idéaliste	اصالت تصوری ، معتقد باصالت تصور یا علم یا عقل یا معقول
Idée-force	تصور نیرو
Idéologie	بحث در تصورات و مفهومات
Image	تخیل
Imagination	خیال
Inconnaissable	ناشناسنی ، نشناختنی
Inconscient	بیخود ، ناخود آگاه
Indifférence	بی تفاوتی
Individu	فرد
Individualisme	مذهب افراد
Induction	استقراء
Industriel	پیشه وری ، صنعتی ، پیشه ور
Influence du milieu	تأثیر محیط
Instinct	غریزه، فطرت
Instinctif	غریزی،فطری
Intelligence	عقل ، قوه عقلیه
Intelligible	معقول ، قابل تعقل
Introspection	درون نگری
Intuition	درون بینی ، جان بینی ، حدس
Liberté d'indifférence	اختیار بی وجه
Lutte pour la vie	کشمکش زندگانی ، تنازع حیات
Manifestation	نمایش
Matérialisme	فلسفه مادی ، مادیت
Matérialiste	معتقد فلسفه مادی
Mesure	اندازه
Militaire	جنگی ، نظامی
Militarisme	روح جنگی
Molécule	ذره
Moniste	وحد

Motif	داعی
Musique	نوازنه گی ، موسیقی
Mysticisme	توجه بباطن ، مذهب اهل باطن
Nebuleuse	ابری ، ستاره سحابی
Néo-criticisme	فن تجدید فلسفه نقدی
Non-etre	عدم نیستی
Non-determine	نامتعین ، بی تعین
Nouméne	ذات ، جوهر ، معقول
Objectif	برون‌دانی
Objet	شئی ، معلوم ، برون‌دات ، عین ، موضوع
Ontologie	معرفت وجود ، هستی شناسی ، ذات شناسی
Opposer	برابر نهادن
Ordre	نظم ، انتظام
pantheiste	وحدت وجودی ، معتقد بهمه خدائی
passivité	انفعالیت
Peinture	پیکر نگاری ، نقاشی
Personnalite	شخصیت
Phalange	جمعیت ، دسته
Phalanstere	محل فالانژ
Philosophe	حکیم ، فیلسوف
philosoPhie	حکمت ، فلسفه
Phy iolgie	علم کلیات احوال بدن ، علم وظائف اعضاء بدن
Poesie	شعر
Poser	برنهادن ، وضع کردن
Positif	تحققی ، تحقیقی
Positivisme	فلسفه تحققی
Pragmatisme	اصالت عمل
Principe	مبدأ اصل
Progres	ترقی
Proportion	تناسب
Paopriete	خاصیت

Psycho—physique	علم طبیعی روحی ، علم ربط جسم و روح
Raisonnement	استدلال
Rationnel	معقول ، عقلی
Rèel	حقیقی ، متحقق
Reflexion	انعکاس ، فکر
Relatif	نسبی ، اضافی
Relativite	نسبت
Religieux	دینی ، مذهبی
Religion	دیانت ، دین ، مذهب
Religion de L,humanite	دین انسانیت
Representation	تصویر ، نمایش
Residus	بقایا
Romantique	شعری ، تخیلی
Romantism	فلسفه شاعرانه
Savant	عالم ، دانشمند
Scepticisme	مذهب شك و تردید
Science	علم
Scientifique	علمی
Sculpture	پیکر تراشی ، مجسمه سازی
Selection naturelle	انتخاب طبیعی
Sens	حس
Sensible	محسوس
Sensualisme	مذهب اصحاب حس
socialiste	دارای مذهب اجتماعی
Societ	جمعیت ، مجمع ، انجمن ، مدنیت ، هیئت اجتماعیه
Sociologie	علم هیئت
Spiritualisme	فلسفه روحی
Spiritualiste	روحی ، معتقد بروح
Statique	سکونی
Subjectif	درون ذاتی
Subliminal	نابود آگاه

Succession	توالی
Sujet	درون‌ذات
Surhomme	مرد برتر ، فوق انسان
Survivance du plus apte	بقای اصلح
Syllogisme	قیاس
Symbolique	کنایه
Sympathie	همدردی
Synthese	باهم نهاد ، ترکیب
Synthetique	[illegible]
Teleologie	نظر درعلت غائی ، هیئت غائی
These	برنهاد ، فرض
Traditionalistes	اهل سنت
Transcendant	فوق ، فوقانی ؛ برتر
Transformisme	تبدل انواع
Travail	کار
Variation concomitantes	مقارنهٔ تعییرات ، تغیرات متقارن
Variete	صنف
Vérité	حقیقت ، راستی
Vouloir vivre	مهر زندگانی

فهرست مندرجات

باب دوم

حکمای اروپا در نیمه سدهٔ نوزدهم

۵ ـ ... دستور زبان فارسی)
۶ ـ اسم مصدر ، حاصل مصدر شماره دوم » » »
۷ ـ اضافات پیش نمست شماره سوم » » »
۸ ـ برگزیده شعر فارسی دوره‌های طاهریان، صفاریان ، سامانیان و آل بویه
۹ ـ برگزیده نثر فارسی « سامانیان و آل بویه

از جناب آقای بدیع الزمان فروزانفر استاد دانشگاه تهران

۱ ـ تحقیق در احوال و زندگانی مولانا جلال الدین محمد مشهور بمولوی

•

از جناب آقای زین العابدین رهنما

پیامبر جلد اول ازولادت تا بعثت
» جلد دوم از بعثت تا هجرت

•

زندگی علی بن موسی الرضا	از جناب آقای راسخی
قصه عیسه	از ابوعلی سینا
اسرار نیکبختی	از ا س ماردن
نخستین امام	از هدایت‌الله حکیم الهی
اخلاق	از ساموئل اسمایلز
شیوه مردم‌داری	از جان مرگان
تمرکز قوای دماغی	از دکتر گراسك
منتخبی از دیوان شمس تبریزی	باهتمام آقای فضل‌الله گرگانی
خمسهٔ نظامی	باهتمام جناب آقای حسن وحید
زنده ساز	باهتمام جناب آقای ... زمون
زنده‌های خوای ...	ا ... اندره موروا